Leszek Kolakowski

Las principales corrientes del marxismo

III. La crisis

Alianza Universidad



Alianza Universidad

Leszek Kolakowski

Las principales corrientes del marxismo

III. La crisis

Versión española de
Jorge Vígil Rubio

Alianza
Editorial



Título original:
Glöwne Nurty Marksizmu III

Calle Milán, 38; ☎ 200 00 45
ISBN: 84-206-2976-6 (O. C.)
ISBN: 84-206-2361-X (Tomo III)
Depósito legal: M. 18.173-1983
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Lavel. Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

INDICE



PREFACIO

El presente volumen trata de la evolución del marxismo durante el último medio siglo. El escribirlo ha comportado dificultades especiales, una de las cuales es el elevado volumen de la literatura existente sobre el tema: ningún historiador puede dominarla por completo, por lo que es imposible hacer justicia a todos los autores. Otra dificultad es que no soy capaz de tratar el tema con el deseable distanciamiento. He conocido personalmente a muchos de los autores mencionados en este volumen, algunos de los cuales son o fueron amigos míos. Además, al describir las controversias y luchas políticas de la Europa del Este durante los años cincuenta, escribo sobre unos hechos y cuestiones en las que yo mismo tomé parte, por lo que aparezco en el odioso papel de juez de mi propia causa. Al mismo tiempo, no podía dejar en silencio estas cuestiones. El resultado es que el período más reciente, que es el que conozco mejor por propia experiencia, se trata con menor detalle que cualquier otro. El último capítulo, que trata de este período, podía haberse ampliado hasta convertirse en un nuevo volumen; pero, dejando a un lado las dificultades ya mencionadas, no estoy convencido de que el tema merezca intrínsecamente un tratamiento de tal longitud.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Fuentes de las citas utilizadas en el texto:

ADORNO, THEODOR W.: *Negative Dialectics,* The Seabury Press, New York, 1972; Routledge & Kegan Paul, London, 1973.

GOLDMANN, L., *The Hidden God,* trans. Thody (International Library of Philosophy), Routledge & Kegan Paul, London, 1974.

HORKHEIMER, MAX, and THEODOR W. ADORNO, *Dialectic of Enlightenment,* trans. John Cummings, The Seabury Press, New York, 1972; Allen Lane, The Penguin Press, London, 1973.

KORSCH, KARL, *Marxism and Philosophy,* trans. F. Halliday, New Left Books, London, 1970.

LUKÁCS, GEORGE, *The Meaning of Contemporary Realism,* The Merlin Press, London, 1970.

MAO TSE-TUNG, *Anthology of His Writings,* ed. Anne Fremantle, Mentor Books, New American Library, New York, 1962.

— — *Four Essays on Philosophy,* Peking, 1966; Collet's, London, 1967.

— — *Quotations From Chairman Mao Tse-tung,* ed. Stuart Schram, Pall Mall Press, London, 1968.

— — *Mao Tse-tung Unrehearsed,* ed. and trans. Stuart Schram, Pelican Books, London, 1974, and as *Chairman Mao Talks to the People,* Pantheon Books, New York, 1975.

MARCUSE, HERBERT, *One-Dimensional Man*, Routledge & Kegan Paul, London, 1964.
— — *Five Lectures*, Allen Lane, The Penguin Press, London, 1970. 13 vols., Lawrence & Wishart, London, 1953-5.
SNOW, EDGAR, *The Long Revolution*, Hutchinson, London, 1973.
STALIN, JOSEPH, *Collected Works*, vols. 7 and 8, English ed., 13 vols., Lawrence & Wishart, London, 1953-5.
TROTSKY, LEON, *Their Morals and Ours*, ed. George Novack, Pathfinder Press, New York, 1969.
— — *In Defense of Maxism*, New Park Publications, London, 1971; Pathfinder Press, New York, 1971.
— — *Writings of Leon Trotsky, 1929-1940*, 12 vols., Pathfinder Press, New York, 1971-7.
WOLFF, ROBERT P., BARRINGTON MOORE, JR., and HERBERT MARCUSE, *Critique of Pure Tolerance*, Jonathan Cape, London, 1969.
ZHDANOV, A. A., *On Literature, Music, and Philosophy*, Lawrence & Wishart, London, 1950.

Capítulo 1

LA PRIMERA ETAPA DEL MARXISMO SOVIETICO LOS COMIENZOS DEL ESTALINISMO



1. *¿Qué fue el estalinismo?*

No existe un acuerdo general acerca del significado del término «estalinismo». Nunca ha sido utilizado por los ideólogos oficiales del Estado soviético, como al parecer implicaría la existencia de un sistema social autocontenido. Desde la época de Jruschov, la fórmula aceptada para lo que aconteció en el tiempo de Stalin ha sido la de «culto a la personalidad», y esta expresión se asocia invariablemente a dos presupuestos. El primero es que a lo largo de toda la existencia de la Unión Soviética la política del Partido era «en principio» correcta y saludable, pero que se cometían errores ocasionales, siendo el más serio de ellos el olvido del «liderazgo colectivo», por ejemplo, la concentración de un poder ilimitado en manos de Stalin. El segundo supuesto es que la principal fuente de errores y distorsiones estaba en las faltas de carácter del propio Stalin, su sed de poder, sus inclinaciones despóticas, etc. Tras la muerte de Stalin estas desviaciones fueron curadas inmediatamente: el Partido se conformó a los correctos principios democráticos, y éste fue el fin de la cuestión. En cuanto a los errores de Stalin, el más grave fue la liquidación masiva de comunistas, y en especial de la alta burocracia del Partido. En resumen, el gobierno de Stalin fue un fenómeno monstruoso pero accidental: no hubo nunca nada semejante a «estalinismo» o «sistema estalinista», y en cualquier caso las «manifestaciones negativas» del

«culto a la personalidad» se difuminan frente a los gloriosos logros del sistema soviético.

Aunque sin duda esta versión de los hechos no es tomada en serio por sus autores ni por nadie, existe aún controversia acerca del significado y alcance del término «estalinismo», de uso corriente fuera de la Unión Soviética, incluso entre los comunistas. Estos, sin embargo, ya sean de tendencia crítica u ortodoxa, restringen su significado al período de la tiranía personal de Stalin desde principios de los años treinta hasta su muerte en 1953, y atribuyen los «errores» de la época de Stalin menos a la perversidad del propio Stalin que a unas circunstancias históricas lamentables pero inalterables: el atraso industrial y cultural de Rusia antes y después de 1917, el fracaso de la anhelada revolución europea, las amenazas exteriores al Estado soviético y el agotamiento político tras la Guerra Civil. (Las mismas razones, incidentalmente, suelen ser aducidas por los trotskistas para explicar la degeneración del gobierno en la Rusia postrevolucionaria.)

Por otra parte, quienes no están comprometidos en la defensa del sistema soviético, el leninismo o cualquier otro esquema histórico marxista consideran generalmente al estalinismo como un sistema político, económico e ideológico más o menos coherente, que tendió a la consecución de sus fines y cometió pocos «errores» desde su propio punto de vista. Sin embargo, incluso desde esta base, puede discutirse en qué medida y en qué sentido el estalinismo fue «históricamente inevitable»: por ejemplo, ¿estuvo determinado el complejo político, económico e ideológico de la Rusia soviética antes de la subida al poder de Stalin, de forma tal que el estalinismo no fue más que el pleno desarrollo del leninismo? Igualmente cabe plantear el problema en estos términos: ¿en qué medida y en qué sentido han perdurado hasta la actualidad todos estos rasgos característicos del Estado soviético?

Desde el punto de vista terminológico no tiene especial importancia que limitemos el significado del término «estalinismo» a los últimos veinticinco años de la vida del dictador o lo extendamos hasta cubrir el sistema político dominante en la actualidad. Pero es más que una cuestión puramente verbal la de si los rasgos básicos del sistema formado bajo Stalin han cambiado en los últimos veinte años y la de determinar cuáles fueron estos rasgos esenciales.

Muchos observadores, incluido el autor, creen que el sistema soviético desarrollado bajo Stalin fue una continuación del leninismo, y que el Estado fundado sobre los principios ideológicos y políticos de Lenin sólo pudo mantenerse bajo la forma estalinista; estos críticos afirman, además, que el término «estalinismo», en sentido estricto —como el sistema que prevaleció hasta 1953—, no ha conocido

cambios esenciales en la época postestalinista. El primero de estos puntos ha sido razonado en los capítulos anteriores, en los que se presentaba a Lenin como el creador de la doctrina totalitaria y del Estado totalitario en embrión. Evidentemente, muchos de los acontecimientos de la época de Stalin pueden atribuirse a las propias peculiaridades de Stalin: su ambición, ansia de poder, su espíritu de venganza, sus celos y su paranoica suspicacia. El asesinato masivo de comunistas entre 1936 y 1939 no puede considerarse una «necesidad histórica», y podemos suponer que no hubiera tenido lugar bajo el gobierno de otro tirano distinto a Stalin. Pero si se considera esta masacre, como hace la típica interpretación comunista, como la verdadera significación «negativa» del estalinismo, de ello se sigue que todo el estalinismo fue un deplorable accidente —lo que implica que todo va bien en un gobierno comunista hasta que empiezan a ser asesinados destacados comunistas. Es difícil para el historiador aceptar esto, no sólo porque se interesa por el destino de millones de personas que no eran líderes, ni siquiera miembros del Partido, sino también porque el terror sanguinario a escala masiva que tuvo lugar en la Unión Soviética en determinadas etapas no es rasgo esencial o permanente del despotismo totalitario. El sistema despótico tiene vigencia independientemente de que, en un determinado año, los asesinatos oficiales se cuenten en millones o sólo en decenas de mil, se utilice la tortura de forma rutinaria o sólo ocasionalmente, y si las víctimas son sólo trabajadores, campesinos e intelectuales o incluyen también a los burócratas del Partido.

La historia del estalinismo, a pesar de las discusiones sobre puntos de detalle, se conoce bien en términos generales y está bien descrita en muchos libros. Al igual que en los dos volúmenes anteriores de esta obra, el principal tema de éste es la historia de una doctrina: la historia política será tratada sólo incidentalmente, en la medida en que sea necesario hacer referencia al marco general en que se desarrolló la vida ideológica. Sin embargo, en la época de Stalin, el vínculo entre la historia de la doctrina y los acontecimientos políticos es mucho más estrecho que antes, pues el fenómeno que hemos de estudiar es la institucionalización absoluta del marxismo como instrumento de poder. Cierto es que este proceso empezó muy pronto: su origen se retrotrae a la idea de Lenin de que el marxismo debe ser «la cosmovisión del Partido», es decir, que su contenido debe estar gobernado por las necesidades de la lucha por el poder en un momento determinado. No obstante, el oportunismo político de Lenin estuvo limitado en cierto modo por consideraciones doctrinales; por el contrario, en la época de Stalin, a partir de los años treinta, la doctrina estuvo absolutamente subordinada al objetivo de legitimar y glorificar el go-

bierno soviético y todo lo que éste hacía. El marxismo bajo Stalin no puede definirse por ningún conjunto de afirmaciones, ideas o conceptos: no fue una cuestión de proposiciones como tales, sino el hecho de que existía una autoridad omnímoda competente para declarar en cualquier momento lo que el marxismo era y no era. «Marxismo» no significaba nada más que lo que decidía que significara la autoridad en cuestión, es decir, el propio Stalin. Por ejemplo, hasta junio de 1950 ser marxista significaba, entre otras cosas, aceptar las teorías filológicas de N. Y. Marr, y después de esta fecha rechazarlas enérgicamente *. Se era marxista no por aceptar como verdaderas determinadas ideas —de Marx, de Lenin o incluso de Stalin—, sino porque se estaba dispuesto a aceptar lo que pudiera proclamar la suprema autoridad hoy, mañana o dentro de un año. Este grado de institucionalización y dogmatización no se había conocido nunca antes y no alcanzó su acmé hasta los años treinta, pero sus raíces pueden rastrearse ya en la doctrina de Lenin: como el marxismo es la cosmovisión y el instrumento del partido proletario, este último ha de decidir lo que es y no es marxismo, independientemente de cualesquiera objeciones hechas «desde fuera». Cuando el Partido es identificado con el Estado y con el aparato de poder, y cuando alcanza una perfecta unidad en la forma de la tiranía de un solo hombre, la doctrina pasa a ser una cuestión de Estado y el tirano es proclamado infalible. De hecho, él *es* realmente infalible por cuanto atañe al contenido del marxismo, pues no hay más marxismo que el que establece el Partido en su condición de oráculo del proletariado, y el Partido, una vez que ha alcanzado la unidad, expresa su voluntad y su doctrina a través del liderazgo ejercido por la persona del dictador. De esta forma, la doctrina de que el proletariado es históricamente la clase rectora y, en contraste con todas las demás clases, el posesor de la verdad objetiva, se transforma en el principio de que «Stalin siempre tiene razón». De hecho, esto no es una distorsión demasiado grave de la epistemología de Marx en unión con la idea de Lenin del Partido como vanguardia del movimiento obrero. La ecuación: verdad = cosmovisión proletaria = marxismo = cosmovisión del Partido = pronunciamientos del Partido = los de su supremo líder, está totalmente de acuerdo con la versión leninista del marxismo. Nos proponemos trazar aquí el proceso por el que esta ecuación halló su expresión final en la ideología soviética que Stalin denominó marxismo-leninismo. Es

---

* La discusión de las tesis de Marx y su relación con el problema de la definición institucional del marxismo puede hallarse en el artículo de Kolakowski titulado «Concepto actual y no actual del marxismo», incluido en su libro *El hombre sin alternativa,* trad. de P. Sánchez Pascual, Madrid, 1970, páginas 1 y ss., Alianza Ed. (LB núm. 251). *(N. del T.)*

significativo que escogiera este término en vez de hablar de marxismo *y* leninismo, lo que habría supuesto la existencia de dos doctrinas distintas. La expresión compuesta significaba que el leninismo no era una tendencia distinta dentro del marxismo —como si pudiera haber otras formas de marxismo que no fueran leninistas—, sino que era el marxismo *par excellence,* la única doctrina en que el marxismo había sido desarrollado y adaptado a la nueva era histórica. De hecho, el marxismo-leninismo consistía en la doctrina de Stalin más unas citas seleccionadas de las obras de Marx, Lenin y Engels. No hay que suponer que en la época de Stalin cualquiera era libre de citar lo que quisiera de Marx, Lenin o incluso del propio Stalin: el marxismo-leninismo comprendía sólo las citas autorizadas en el momento por el dictador, de conformidad con la doctrina que estaba promulgando.

Al afirmar que el estalinismo fue un verdadero desarrollo del leninismo no pretendo disminuir la importancia histórica de Stalin. Tras Lenin, y junto con Hitler, probablemente hizo más para configurar el mundo actual que cualquier otro individuo después de la Primera Guerra Mundial. No obstante, el hecho de que fuese Stalin y no otro líder bolchevique quien se convirtió en el único gobernante del Partido y del Estado puede explicarse por la misma naturaleza del sistema soviético. La idea de que sus cualidades personales, si bien tuvieron mucho que ver en su victoria sobre sus rivales, no determinaron en sí las líneas principales de desarrollo de la sociedad soviética está apoyada por el hecho de que a lo largo de los comienzos de su carrera no perteneció al ala extremista del partido bolchevique. Por el contrario, fue más bien un moderado, y en las disputas internas del Partido se puso generalmente del lado del sentido común y la prudencia. En resumen, como déspota, Stalin fue mucho más la creación del Partido que su creador: fue la personificación de un sistema que irresistiblemente quiso ser personificado.

2. *Las etapas del estalinismo*

Constituye una manía de los historiadores soviéticos dividir todas las épocas en etapas, pero el procedimiento está justificado en algunos casos, especialmente cuando la limitación descansa en unas bases ideológicas.

Como el estalinismo fue un fenómeno internacional y no meramente soviético, sus variantes deben ser consideradas no sólo desde el punto de vista de la política interna rusa y sus luchas faccionales, sino también desde el del Comintern y el bolchevismo internacional. Existen, sin embargo, dificultades para definir los respectivos perío-

dos y también para establecer la nomenclatura. Los trotskistas y ex comunistas tienen costumbre de distinguir entre etapas «izquierdistas» y «derechistas» en la historia soviética. El período inmediatamente posterior a 1917, dominado por la Guerra Civil y por las esperanzas de la revolución mundial, se conoce como un período «izquierdista», seguido por el período «derechista» de la N. P. E., en que el Partido reconoció la «estabilización temporal del capitalismo» a escala mundial. A continuación sigue un «giro a la izquierda» entre 1928 y 1929, en que el Partido declaró que la estabilización estaba llegando a su fin; subió de nuevo la «marea revolucionaria», se denunció y combatió a la socialdemocracia como «socialfascismo», y Rusia conoció el comienzo de la colectivización masiva y la industrialización forzosa. Esta etapa se supone concluida en 1935, en que se adoptó de nuevo una política «derechista» bajo el eslogan de un frente popular contra el fascismo. Estos cambios sucesivos de política se asocian a luchas faccionales y personales entre los líderes rusos. El Gobierno de Stalin, Zinoviev y Kamenev llevó a la eliminación política de Trotski; a continuación, Zinoviev y Kamenev fueron excluidos en favor de Bujarin, Rykov y Tomski; por último, en 1929, fue depuesto Bujarin y llegó a su fin la disidencia efectiva dentro del Partido.

Sin embargo, esta cronología está llena de dificultades, aparte del uso vago y arbitrario que hace de los términos de «izquierda» y «derecha». En cuanto a este último punto, no está claro por qué el eslogan de «socialfascismo» era «izquierdista», mientras que el intento por comprometerse con Chiang Kai-shek era «derechista»; o por qué era «izquierdista» perseguir masivamente a los campesinos, pero «derechista» utilizar métodos económicos para fines políticos. Por supuesto, puede establecerse que cuanto más terror implica una política más «izquierdista» es —este principio es utilizado con frecuencia en la actualidad, y no sólo en publicaciones comunistas, pero es difícil ver qué tiene que ver con la idea tradicional de «izquierdismo». Aparte de esto, no existe una clara correlación entre los cambios de la política del Comintern y las diversas etapas de la política e ideología soviéticas de carácter interno. La afirmación supuestamente «izquierdista» de que la socialdemocracia europea era una rama del fascismo fue acuñada por Zinoviev y fue corriente al menos hasta 1924; la lucha del Comintern contra la socialdemocracia se intensificó en 1927, mucho antes de concebir la colectivización forzosa del campesinado ruso. En 1935, cuando había cesado la campaña contra la socialdemocracia y se hacían esfuerzos por establecer una alianza, había habido ya una ola de represión política masiva en la Unión Soviética y estaba por comenzar otra más terrible aún.

En resumen, carece de sentido presentar la historia de la Unión Soviética en términos de los artificiales criterios de «izquierda» y «derecha», que en algunos casos pueden conducir a resultados absurdos. Tampoco es correcto interpretar los cambios del Politburó como momentos históricos clave. Durante el período subsiguiente a la muerte de Lenin empezaron a destacar ciertos rasgos políticos e ideológicos, mientras que otros fluctuaron según las circunstancias. El carácter totalitario del régimen —es decir, la destrucción progresiva de la sociedad civil y la absorción de todas las formas de vida social por el Estado— creció casi sin interrupción entre 1924 y 1953 y, de hecho, no disminuyó con la N. P. E., a pesar de las concesiones a la propiedad privada y el comercio. Como vimos, la N. P. E. fue una retirada de la política de dirigir toda la economía por medio del ejército y la policía, y estuvo prescrita por la inminente perspectiva de la ruina económica. Pero el uso del terror contra los oponentes políticos, la creciente severidad e intimidación dentro del Partido, la supresión de la independencia y el refuerzo del servilismo en filosofía, literatura, arte y ciencia, todo esto siguió acentuándose durante todo el período de la N. P. E. Desde este punto de vista, los años treinta fueron sólo una intensificación y consolidación del proceso que empezó en tiempo de Lenin y bajo su dirección. La colectivización de la agricultura, con sus innumerables víctimas, constituyó de hecho un punto decisivo; pero esto no fue porque supuso un cambio de carácter del régimen o un «giro a la izquierda», sino porque reforzó el principio político y económico básico del totalitarismo en un sector de importancia decisiva. Desposeyó por completo a la clase social más numerosa de Rusia, estableció el control estatal de los cultivos de una vez por todas, aniquiló la última sección de la comunidad que era en cierto modo independiente del Estado, sentó las bases del culto oriental del sátrapa con un poder ilimitado y, por medio del hambre, el terror y la muerte de millones de personas, destruyó el espíritu de la población y aniquiló los últimos vestigios de resistencia. Este fue sin duda un momento decisivo de la historia de la Unión Soviética, pero no fue más que la continuación o extensión de su principio básico, a saber, el exterminio de todas las formas de vida política, económica y cultural no impuestas y reguladas por el Estado.

Mientras tanto, en pocos años el Comintern se había transformado en instrumento de la política exterior y espionaje soviéticos. Su política giraba en torno a la valoración de Moscú, correcta o incorrecta, de la situación internacional; pero estos cambios no tenían nada que ver con la ideología, doctrina o la diferencia entre «izquierda» y «derecha». Igualmente sería ingenuo preguntarse si, por ejem-

plo, el pacto de la Unión Soviética con Chiang Kai-shek o Hitler, la masacre de comunistas polacos por Stalin o la participación soviética en la Guerra Civil española estaban de acuerdo con el marxismo o eran resultado de una política «izquierdista» o «derechista». Todas estas iniciativas pueden juzgarse en la medida en que servían para fortalecer al Estado soviético y aumentar su influencia, pero los argumentos ideológicos aducidos para defenderlas se inventaron para este fin, y no tienen relación alguna con la historia de la ideología más allá de mostrar hasta qué punto se había degradado ésta para convertirse en instrumento de la *raison d'état* soviética.

Una vez dicho esto, podemos dividir la historia de la Unión Soviética desde la muerte de Lenin en tres períodos. El primero, de 1924 a 1929, es el de la N. P. E. Durante esta época había una considerable libertad para el comercio privado; la vida política no existía fuera del Partido, pero había genuinas disputas y controversias dentro de su dirección; la cultura estaba controlada oficialmente, pero se toleraban diferentes tendencias de opinión y discusión dentro de los límites del marxismo y de la obediencia política. Aún era posible discutir la naturaleza del «verdadero» marxismo; el despotismo de un solo hombre no era todavía una institución, y una gran parte de la sociedad —el campesinado, y los «Hombres NPE» de todo tipo— no dependía todavía totalmente del Estado desde el punto de vista económico. El segundo período, desde 1930 hasta la muerte de Stalin en 1953, se caracteriza por el despotismo personal, la casi completa liquidación de la sociedad civil, la subordinación de la cultura a las directrices oficiales del Partido y la regimentación de la filosofía y la ideología. El tercer período, desde 1953 hasta el presente, tiene rasgos propios que consideraremos en su momento. En cuanto a qué líder bolchevique en particular está en el poder, esto tiene una menor importancia. Los trotskistas, y por supuesto el propio Trotski, consideraban su separación del poder como un punto históricamente decisivo, pero no hay razón para estar de acuerdo con ellos y, como veremos, puede afirmarse que el «trotskismo» no existió nunca, sino que fue una ficción inventada por Stalin. Las discrepancias entre Stalin y Trotski eran reales hasta cierto punto, pero estuvieron considerablemente infladas por la lucha por el poder personal y nunca llegaron a representar dos teorías independientes y coherentes. Esto es aún más cierto por cuanto respecta a las disputas entre Zinoviev y Trotski, y el conflicto final entre Zinoviev y Trotski por una parte, y Stalin por la otra. El conflicto de Stalin con Bujarin y el «desviacionismo derechista» era más sustancial, pero incluso éste no fue una disputa de principios, sino sólo de método y programa para ponerlos en práctica. El debate sobre la industrialización en los

años veinte tuvo realmente una gran importancia por lo que respecta a las decisiones sobre la industria y la agricultura, y por consiguiente para la vida de millones de personas, pero sería una exageración considerarlo como una disputa doctrinal básica o como un debate relativo a la «correcta» interpretación del marxismo o el leninismo. Todos los líderes bolcheviques sin excepción cambiaron tan radicalmente de actitud en la cuestión que es inútil hablar de trotskismo, estalinismo o bujarinismo como cuerpos teóricos coherentes o variantes de la doctrina marxista. (En esta cuestión el historiador de las ideologías se interesa por aspectos que son, en sí mismos, de secundaria importancia: los puntos de vista doctrinales tienen para él mayor significación que el destino de millones de personas. Ésta, sin embargo, no es una cuestión de objetiva importancia, sino meramente de interés profesional.)

3. *Los primeros años de Stalin y su ascenso al poder*

Al contrario que la gran mayoría de los líderes bolcheviques, el futuro gobernante de todas las Rusias fue, si no un proletario, al menos un hombre del pueblo, José (Yosif) Dzhugashvili nació el 9 de diciembre de 1879 en la pequeña ciudad georgiana de Gori. Su padre, Vissarion, era zapatero y alcohólico, y su madre analfabeta. Vissarion se trasladó a Tiflis, donde entró a trabajar en una fábrica de zapatos, y murió el año 1890. Su hijo estudió cinco años en la escuela parroquial de Gori y en 1894 fue admitido en el Seminario de Teología de Tiflis, la única escuela del Cáucaso en la que un joven capacitado de su condición podía recibir, de hecho, la educación superior. El seminario Ortodoxo era al mismo tiempo un órgano de la rusificación, pero, al igual que muchas escuelas rusas, era también un núcleo de inquietudes políticas, en el que floreció el patriotismo georgiano y muchos exiliados rusos difundieron las ideas socialistas. Dzhugashvili se unió a un grupo socialista, perdió todo el interés que pudiera haber tenido por la teología y, en la primavera de 1899, fue expulsado por no asistir a un examen. Pueden hallarse restos de su formación en el seminario en sus escritos posteriores, con sus resabios bíblicos y su afición al estilo catequístico, que se presta bien para la propaganda. En sus artículos y conferencias tenía la costumbre de plantear preguntas que repetía literalmente en sus respuestas; igualmente, hacía más asimilables sus artículos numerando cada concepto y afirmación independientes.

A partir de sus años de seminario, Stalin se asoció a diversos grupos socialistas rudimentarios de Georgia: el Partido Ruso Socialde-

mócrata no existía aún, si bien se tomó la decisión formal de crearlo en la reunión de Minsk, celebrada en marzo de 1898. Entre 1899 y 1900 trabajó durante unos meses de oficinista en el observatorio geográfico de Tiflis, tras lo cual se dedicó por completo a las actividades políticas y de propaganda, tanto legales como ilegales. A partir de 1901 escribió artículos para el periódico socialista clandestino de Georgia *Brdzola (La Lucha)* e hizo propaganda entre los trabajadores. A finales de ese año se convirtió en miembro de un comité directivo del Partido en Tiflis. En abril de 1902 fue detenido por organizar una manifestación de trabajadores en Batum. Fue condenado al exilio en Siberia, pero huyó de su lugar de arresto (o bien en camino hacia él) y volvió al Cáucaso a principios de 1904, viviendo en la clandestinidad con documentos falsos. Mientras, el Partido Socialdemócrata había celebrado su II Congreso y se había dividido en las facciones bolchevique y menchevique. Stalin se unió pronto a los bolcheviques y escribió libros y artículos en apoyo de la idea leninista del Partido. Los socialdemócratas georgianos eran casi todos mencheviques: su líder era Noakh Zhordania, el más destacado marxista georgiano. Durante y después de la Revolución de 1905, Stalin trabajó un tiempo en Baku como activista del Partido con un ámbito de actuación que comprendía todo el área del Cáucaso.

Sin embargo, faltaban todavía unos años para que pasara a tomar parte en las actividades bolcheviques en Rusia. Asistió a la Conferencia del Partido de Temmerfors en diciembre de 1905, y en abril de 1906 fue el único bolchevique en asistir al Congreso de «unidad» en Estocolmo (sus credenciales para hacerlo fueron disputadas por los mencheviques). Sin embargo, hasta 1912 la escena real de sus actividades fue el Cáucaso. En Tammerfors tuvo su primer contacto con Lenin, cuya doctrina y liderazgo no había desafiado nunca seriamente. Sin embargo, en Estocolmo, aun uniéndose a Lenin en todo lo demás, decidió que el Partido debía defender la división de la tierra entre los campesinos y no su nacionalización, como Lenin defendía.

Los escritos de Stalin durante este período no contienen nada original o digno de mención: constituyen artículos de propaganda popular que reproducen los eslóganes y temas habituales de Lenin. Dedica mucho espacio a criticar a los mencheviques, y critica también a los Cadetes, los «recordadores» (otzovistas), «liquidadores», anarquistas, etc. El único artículo de cierta extensión publicado en georgiano en 1906 (a partir de 1905 Stalin escribió también artículos en ruso) era una exposición más bien torpe de la cosmovisión socialdemócrata y de sus premisas filosóficas.

Entre 1906 y 1907 Stalin fue, al parecer, uno de los organizadores de las «expropiaciones», esto es, de grupos armados que tenían

por finalidad llenar las arcas del Partido. Esta actividad, a pesar de la oposición de Lenin, fue prohibida y condenada en el V Congreso del Partido, celebrado en Londres en 1907, pero los bolcheviques siguieron practicándola hasta que dio lugar a un gran escándalo varios meses después.

En los últimos años varios historiadores han examinado las acusaciones formuladas originalmente por Zhordania y, tras la muerte de Stalin, por Orlov, un antiguo alto oficial de la inteligencia soviética, de que Stalin estuvo al servicio de la Okhrana (la policía secreta zarista) unos años después de 1905. Pero las pruebas de esta acusación son escasas, y ha sido rechazada por la mayoría de los historiadores, incluidos Adam Ulam y Roy Medvedyev.

Entre 1908 y la Revolución de Febrero, Stalin pasó la mayor parte de sus días entre la prisión y el exilio, escapándose en todas las ocasiones excepto en la última (1913-1917). Adquirió la reputación de un revolucionario hábil, tenaz e infatigable, e hizo lo que pudo por salvar la organización caucásica del Partido durante los calamitosos años posteriores a 1907. Al igual que muchos otros líderes que vivían en Rusia, no tomó un excesivo interés por los debates teóricos ni en las luchas intestinas existentes entre los *émigrés*. Hay algún indicio de que mostró una actitud escéptica tras la lectura de *Materialismo y empiriocriticismo*, de Lenin (que después consideró como el logro supremo del pensamiento filosófico), y de que en los oscuros días de 1910 hizo sinceros esfuerzos por restablecer la unidad con los mencheviques. En enero de 1912, en que Lenin preparó una conferencia bolchevique general en Praga para declarar la ruptura con los mencheviques, Stalin estaba en el exilio en Vologda. La conferencia eligió un Comité Central del Partido, en el que se integró después a Stalin, a instancia de Lenin, haciendo así su debut en la escena política a escala rusa.

Tras escapar de Vologda, Stalin fue detenido y deportado nuevamente, volviéndose a escapar. En noviembre de 1912 salió de Rusia por primera vez en su vida, pasando unos días en Cracovia, en la Polonia austríaca, donde se encontró con Lenin. Volvió a Rusia, pero en diciembre salió de nuevo al extranjero, esta vez a Viena y durante seis semanas, el período más largo que pasó fuera de su país. En Viena escribió para Lenin un artículo sobre «El marxismo y la cuestión nacional» que apareció en 1913 en el periódico *Prosveshchenie (Ilustración)* y que constituye la primera y una de sus principales obras como teórico. No añade nada a lo que había dicho Lenin sobre la cuestión, excepto la definición de nación como una comunidad que posee un mismo lenguaje, territorio, cultura y vida económica, excluyendo así, por ejemplo, a Suiza y a los judíos. El artículo fue escrito

como ataque a los austromarxistas, sobre todo a Springer (Renner) y Bauer, y al Bund (la Unión General de Trabajadores Judíos de Rusia). Ya que Stalin sólo sabía leer ruso y georgiano, probablemente fue ayudado por Bujarin, por entonces en Viena, a seleccionar las citas de escritores austromarxistas. En oposición a las ideas de estos últimos sobre la autonomía cultural basada en la autodeterminación por el individuo, Stalin afirmó el derecho de la autodeterminación nacional y la separación política de base territorial. Sin embargo, al igual que Lenin, acentuó que mientras que los socialdemócratas reconocían el derecho de todo pueblo a formar su propio Estado, esto no significaba que defendiesen el separatismo en todos los casos; el factor decisivo era el interés de la clase trabajadora, y había que recordar que el separatismo era utilizado a menudo como eslogan reaccionario por parte de la burguesía. Todo el debate se dirigió obviamente sobre el supuesto de una «revolución burguesa». Al igual que todos los demás socialistas de la época, a excepción de Trotski y Parvus, Stalin esperaba que Rusia conocería una revolución democrática seguida de muchos años de gobierno republicano burgués, pero afirmaba que el proletariado debía tomar una parte decisiva en la revolución y no secundar meramente a la burguesía o actuar como siervo de sus intereses.

El artículo sobre la nacionalidad fue lo último que escribió Stalin antes de la Revolución de Febrero. Poco después de su regreso de Viena, en febrero de 1913, fue detenido de nuevo y condenado a cuatro años de deportación. Esta vez no intentó escapar y permaneció en Siberia, reapareciendo en Petrogrado en marzo de 1917. Durante algunas semanas, hasta la llegada de Lenin, se encargó efectivamente de la dirección del Partido en la capital. Junto con Kamenev asumió la editoría de *Pravda*. Su actitud hacia el Gobierno Provisional y hacia los mencheviques fue bastante más conciliatoria que la de Lenin, haciendo de censor de éste bajando el tono de los artículos que enviaba desde Suiza. Sin embargo, tras la vuelta de Lenin a Rusia y la presentación de sus «Tesis de Abril», Stalin, con algunas dudas, aceptó la política de trabajar por la «revolución socialista» y el gobierno de los soviets. En contrapartida, durante las primeras semanas de su estancia en Petrogrado, aún escribía en términos de una «revolución burguesa», la paz con las potencias centrales, la confiscación de las grandes propiedades y una política de presión sobre el Gobierno Provisional, pero no para propiciar su caída. Sólo después de la crisis de julio, en la Conferencia de la organización del Partido en Petrogrado, habló Stalin claramente de transferir el poder al proletariado y a los campesinos pobres; en esta época se abandonó el eslogan de «Todo el poder para los soviets», pues éstos estaban do-

minados por los mencheviques y el S. R. Durante la Revolución de Octubre, Stalin figuraba ya incuestionablemente entre los principales líderes del Partido, junto con Lenin, Trotski (que se unió a los bolcheviques en junio de 1917), Zinoviev, Kamenev, Sverdlov y Lunacharski. Según sabemos, no tomó parte en la organización militar del alzamiento, pero en el primer Gobierno Soviet de Lenin fue nombrado comisario para las Nacionalidades. Durante la crisis del Partido por el Tratado de Brest-Litovsk, apoyó a Lenin contra los «bolcheviques izquierdistas», que presionaban en favor de una guerra revolucionaria con Alemania. Sin embargo, creía, al igual que Lenin, que la revolución europea había de estallar cualquier día, y que aceptar los términos de la paz con Alemania no era más que una retirada temporal de orden táctico.

Como experto en cuestiones relativas a las nacionalidades, Stalin pronunció por esta época diversas conferencias en las que afirmaba que la autodeterminación debía entenderse «dialécticamente» (en otras palabras, utilizándola como eslogan cuando convenía al Partido y nada más). En el III Congreso de los Soviets, celebrado a comienzos de 1918, explicó que la autodeterminación, hablando con propiedad, pertenecía a las «masas» y no a la burguesía, y debía subordinarse a la lucha por el socialismo. En artículos publicados ese mismo año subrayaba que la secesión de Polonia y de los Estados bálticos era un movimiento contrarrevolucionario e iba en favor de los imperialistas, pues estos países formarían una barrera entre la Rusia revolucionaria y el Occidente revolucionario; por otra parte, la lucha de Egipto, Marruecos o India por la independencia era un fenómeno progresista, pues tendía a debilitar el imperialismo. Todo esto estaba plenamente de acuerdo con la doctrina de Lenin y con la ideología del Partido. Los movimientos separatistas son progresistas cuando se dirigen contra gobiernos burgueses, pero una vez que el «proletariado» está en el poder el separatismo cambia automática y dialécticamente de significación, pues constituye una amenaza para el Estado proletario, el socialismo y la revolución mundial. El socialismo, por definición, no puede practicar la opresión nacional, y así lo que parecían ser invasiones son de hecho actos de liberación, como, por ejemplo, cuando el Ejército Rojo, bajo las órdenes de Stalin, invadió Georgia, que por entonces (1921) tenía un gobierno menchevique basado en la democracia representativa. A pesar de esto, el eslogan de la autodeterminación nacional, que nunca fue revocado, contribuyó en gran medida a la victoria bolchevique en la Guerra Civil, ya que los oficiales blancos no ocultaban el hecho de que su objetivo era reunificar a Rusia, como Estado único e indivisible, y sin pérdida de su territorio anterior a la revolución.

Stalin jugó un importante papel en la Guerra Civil, si bien sus éxitos se vieron ensombrecidos por los de Trotski. Las raíces del conflicto entre ambos hombres se remiten sin duda a este período, en que se pusieron de manifiesto sus celos y recriminaciones personales —quién hizo más por la victoria en Tsaritsyn, de quién fue la culpa de la derrota de Varsovia, etc.

En 1919 Stalin pasó a ser comisario del Inspectorado de Trabajadores y Campesinos. Esta institución, como hemos visto, constituyó un desesperado y vano intento de Lenin para proteger al sistema soviético de los efectos de la burocracia: el Inspectorado, compuesto por «auténticos» trabajadores y campesinos, tenía ilimitados poderes de supervisión sobre todos los órganos de la Administración del Estado. Lejos de remediar esta situación empeoró las cosas, pues a falta de instituciones democráticas el Inspectorado se convirtió simplemente en un apéndice adicional del edificio burocrático. Sin embargo, Stalin pudo hacer uso de él para fortalecer su control del aparato, y su dirección del Comisariado fue sin duda uno de los factores que le ayudaron a alcanzar el poder supremo.

En este momento debe hacerse una observación importante, si bien no original. En años posteriores, cuando toda la historia del Partido fue reescrita bajo órdenes de Stalin y para su autoglorificación, Stalin fue presentado, o mejor se presentó a sí mismo, como el «segundo de a bordo» de Lenin desde sus años de juventud. En todos los ámbitos de acción era el líder, el principal organizador, la inspiración de sus camaradas, etc. (En un cuestionario del Partido afirmó haber sido expulsado del seminario a causa de sus actividades revolucionarias; sin duda allí discutió cuestiones prohibidas, pero de hecho fue expulsado por dejar de asistir a un examen.) Según esta fantasiosa versión, fue el más próximo confidente y ayudante de Lenin desde el mismo momento en que se fundó el Partido; el incipiente movimiento socialista del Cáucaso había brotado bajo su brillante mandato; posteriormente, todo el Partido le consideró sin objeción como el sucesor natural y legítimo de Lenin, etc. Había sido el cerebro de la Revolución, el arquitecto de la victoria en la Guerra Civil, el organizador del Estado soviético. En la hagiografía escrita por Beria el año 1912 es destacado como el punto decisivo de la historia del Partido ruso, y por tanto de la historia de la humanidad, igual que se hizo una vez que Stalin pasó a formar parte del Comité Central.

Por otra parte, Trotski y muchos otros comunistas que tenían motivos para odiar a Stalin, tenían dificultades para disminuir su papel en la historia del bolchevismo y describirle como un *apparatchnik* de segundo orden que, por una mezcla de astucia y buena suerte,

hizo lo necesario para subir a un pedestal del que iba a resultar imposible hacerlo caer.

Ninguna de estas versiones puede aceptarse como verdadera. Ciertamente, antes de 1905 Stalin fue una figura local oscura y había muchos otros en su misma área más estimados y que jugaron un papel más importante que el suyo. No obstante, hacia 1912 se convirtió en uno de los seis o siete líderes bolcheviques más destacados, y en los últimos años de Lenin —aunque menos conocido que Trotski, Zinoviev o Kamenev, y realmente no considerado por nadie como el sucesor «natural» de Lenin— pasó a ser miembro del pequeño grupo que gobernaba el Partido y Rusia; y en el momento de la muerte de Lenin alcanzó en la práctica, aunque no en la teoría, mayor poder que nadie en el país.

A partir de los documentos de que disponemos actualmente, sabemos que incluso antes de la Revolución los camaradas de Stalin apreciaron en él cualidades que posteriormente habían de convertirle en un déspota patológico. Algunas de ellas fueron mencionadas en el «Testamento» de Lenin: se sabía que era un personaje brutal, desleal, arbitrario, ambicioso, envidioso, intolerante con la oposición y tirano con sus subordinados. Hasta que liquidó a toda la «vieja guardia» bolchevique, nadie en el Partido le consideró seriamente como filósofo o teórico: desde este punto de vista fue descalificado no sólo por Trotski y Bujarin, sino por una gran parte de los ideólogos del Partido. Todos sabían que los artículos, libros y conferencias de Stalin no contenían nada original y tampoco mostraban indicios de pretenderlo: no era una «teórico marxista», sino un propagandista del Partido igual que otros cientos. Posteriormente, con el delirio del «culto a la personalidad», cualquier borrador que hubiese escrito se convirtió en una contribución inmortal al tesoro del marxismo-leninismo; pero está muy claro que toda su reputación como teórico no era más que una parte del ordenado ritual y fue olvidada poco tiempo después de su muerte. Si sus escritos ideológicos hubiesen sido los de un hombre sin derecho político a la fama, apenas merecerían mención en una historia del marxismo. Pero como, durante sus años de mandato, difícilmente hubo lugar para otra corriente marxista distinta de la suya, y como el marxismo de esos años arduamente puede definirse excepto en relación a su autoridad, no es sólo cierto sino que constituye una tautología decir que durante un cuarto de siglo fue el teórico marxista más grande.

En cualquier caso, Stalin tuvo muchas cualidades que fueron útiles para el Partido, y no sólo por azar llegó hasta la cima y eliminó a todos sus rivales. Era un trabajador incansable, astuto y eficiente. En las cuestiones prácticas sabía cómo desatender las consideraciones

teóricas y discernir claramente la importancia relativa de los problemas. Nunca sintió temor (excepto en los primeros días de la invasión de Hitler) ni los éxitos le hicieron perder la cabeza. Solía distinguir entre el poder real y el poder aparente. Era mal orador y perezoso escritor, pero podía decir las cosas de forma llana y que pudieran entenderlas los miembros ordinarios del Partido, y sus hábitos pedantes de repetición y numeración de las cuestiones daban a sus conferencias una apariencia de fuerza y claridad. Intimidaba a sus subordinados, pero también sabía utilizarlos. Supo cómo adaptar su estilo a diferentes interlocutores, ya fueran miembros del Partido, periodistas extranjeros o políticos occidentales, y supo juzgar a voluntad el papel de estratega, intrépido luchador por la causa proletaria o «amo» exclusivo de su país. Tenía la rara habilidad de ingeniárselas para ser aclamado por los éxitos y atribuir todos los fracasos a los demás. El sistema que ayudó a crear le permitió convertirse en un tirano, pero también hay que decir que trabajó largo y duro para conseguirlo.

Lenin valoró sin duda la eficacia y facultades de organización de Stalin. Aunque Stalin discrepó ocasionalmente con Lenin, estuvo siempre detrás de él en los momentos de crisis. Al contrario que la mayoría de los bolcheviques de primera fila, no tuvo tendencias «intelectuales», que Lenin no podía tolerar. Fue un personaje realista que no dudó en asumir tareas difíciles e ingratas. Y, aunque en un posterior momento Lenin advirtió lo peligrosa que era su subida al poder, hay algo de verdad en la réplica de Stalin a sus oponentes cuando éstos decidieron sacar de los archivos el «Testamento» de Lenin e invocarlo en su contra. «Sí —dijo Stalin—, Lenin me acusó de brutalidad, y yo *soy* brutal por cuanto respecta a la revolución; pero ¿dijo alguna vez Lenin que mi política era errónea?» A esto la oposición no tenía respuesta.

No hay razón para dudar de que Stalin fue la elección personal de Lenin para secretario general del Partido en abril de 1922, y no hay pruebas de que ninguno de los demás líderes se opusiera a su nombramiento. Es bastante cierto, como después señaló Trotski, que nadie consideraba la creación de este cargo y el nombramiento de Stalin como el hecho de que él fuera el heredero de Lenin, o de que el titular de la Secretaría General sería de hecho el gobernante supremo del Partido y el Estado soviético. Todas las decisiones importantes eran tomadas todavía por el Politburó o el Comité Central, que representaba al país por mediación del Consejo de los Comisarios del Pueblo. El nuevo cargo no era el cargo individual supremo en la jerarquía del Partido, y de hecho este puesto no existía. La función del secretario general era supervisar el trabajo normal de la burocracia del Partido, asegurar la coordinación en la maquinaria estatal, con-

trolar los nombramientos, etc. Teniendo esto presente es posible ver claramente que cuando todas las demás formas de vida política del país hubieron sido destruidas y el Partido pasó a ser la única fuerza organizada, el individuo responsable de su maquinaria había de convertirse en todopoderoso. Esto es lo que sucedió en realidad, pero nadie lo advirtió por entonces: el Estado soviético no tenía precedentes en la historia, y no es sorprendente que los actores de la escena política no previeran el *dénouement* de la obra. Stalin como secretario general fue capaz de poner a hombres de confianza en la mayoría de los cargos locales del Partido e incluso en los centrales, excepto los de mayor rango, y su poder se vio reforzado por su función de organizador de conferencias y congresos. Este fue, por supuesto, un proceso gradual: los primeros años conocieron aún disputas internas al Partido y la formación de grupos rivales y plataformas de oposición, pero a medida que pasó el tiempo éstas se hicieron cada vez menos frecuentes y tendieron a limitarse a los niveles superiores.

Como hemos visto, durante la vida de Lenin hubo grupos de oposición en el Partido, que reflejaban el descontento de algunos comunistas por el aumento de los métodos despóticos y burocráticos de gobierno. La «Oposición de los Trabajadores», cuyos portavoces más conocidos fueron Aleksandr Shlyapnikov y Aleksandra Kollontay, creía en una «dictadura del proletariado» en sentido literal, es decir, en que el poder debía ser ejercido realmente por toda la clase trabajadora y no sólo por el Partido. No defendía en modo alguno una vuelta a la democracia estatal, sino que imaginaba sinceramente que el sistema soviético podía conservar las formas de vida democrática para la minoría privilegiada, esto es, el proletariado, tras haber abolido estas formas para la gran mayoría, sobre todo para los campesinos e intelectuales. Otros grupos de oposición querían restaurar la democracia en el Partido, pero no fuera de él: protestaban contra el creciente poder de la burocracia, el sistema de nombramiento de todos los cargos y la reducción de las discusiones internas al Partido y las elecciones a un ritual vacío.

Estos sectores de crítica utópica anticiparon en cierta medida las tendencias «críticas» que se hicieron sentir en el sistema comunista tras la muerte de Stalin: la exigencia de que la democracia debía prevalecer dentro del Partido pero no fuera de él, o de que el poder debía ser ejercido por todo el proletariado o por los consejos obreros, pero no, por supuesto, por el resto de la sociedad. Sin embargo, aparte de estas ideas, en los primeros años apareció una nueva versión del comunismo que en un sentido prefiguró el maoísmo, viniendo a reflejar las necesidades e intereses de los pueblos agrarios asiáticos. El autor de esta tendencia fue Mir Sayit Sultan-Galiyev, un bashkir por

nacimiento pero maestro de profesión. Se hizo bolchevique poco después de la Revolución de Octubre, y fue uno de los pocos intelectuales del área musulmana de la Unión Soviética que tuvo un reconocimiento inicial como experto en los asuntos de los pueblos de Asia Central. Sin embargo, su convicción era que el sistema soviético no resolvería ninguno de los problemas musulmanes, sino que simplemente los sometería a una nueva forma de opresión. El proletariado urbano que había asumido un poder dictatorial en Rusia no era menos europeo que la burguesía, e igualmente ajeno a los pueblos musulmanes. El conflicto básico de la época no era el existente entre el proletariado y la burguesía de los países desarrollados, sino entre los pueblos coloniales y semicoloniales y todo el mundo industrializado. No sólo el poder soviético no podía hacer nada en Rusia para liberar a estos pueblos, sino que empezaría rápidamente a oprimirlos y seguiría una política imperialista de bandera roja. Los pueblos coloniales debían unirse contra la hegemonía global de Europa, crear sus propios partidos y uno internacional independiente del bolchevique, y luchar contra los colonizadores occidentales y los comunistas rusos. Debían unir una ideología anticolonial a la tradición islámica y crear sistemas monopartidistas y organizaciones estatales respaldadas por una fuerza armada. De acuerdo con este programa, Sultan-Galiyev intentó formar un partido musulmán independiente del ruso, e incluso un Estado Tatar-Bashkir independiente. Su movimiento fue rápidamente suprimido, por estar en conflicto con la ideología de Lenin y con los intereses del Partido bolchevique y el Estado soviético. Sultan-Galiyev fue expulsado del Partido en 1923 y encarcelado como agente de la inteligencia extranjera: quizá fue ésta la primera vez en que tal acusación, que después se convirtió en cuestión de rutina en estos casos, fue formulada contra un destacado miembro del Partido. Años después fue ejecutado, durante las grandes purgas, y su causa fue pronto olvidada. En una conferencia en junio de 1923, Stalin dijo que había sido detenido menos a causa de sus ideas pan-islámicas y pan-turcas que de haber conspirado contra el Partido con los rebeldes basmach del Turkestán. El episodio merece recordarse por la sorprendente semejanza entre las ideas de Sultan-Galiyev y la subsiguiente doctrina maoísta, o con algunas ideologías del tipo «socialista musulmán».

En cuanto a los grupos de oposición que defendían la democracia para el Partido o el proletariado, fueron aplastados rápida y unánimemente por Lenin, Trotski, Stalin, Zinoviev y Kamenev. La prohibición de grupos disidentes y el derecho del Comité Central de expulsar a los miembros del Partido que se unieran a ellos, fue acordada en el X Congreso, en 1921. Estaba bien claro, como señalaron los defensores de la unidad del Partido, que bajo un sistema monopartidista

los grupos separados internos a él estaban obligados a convertirse en portavoces de todas las fuerzas sociales que en tiempos anteriores hubiesen formado partidos propios: por ello, si se permitían «facciones», el sistema se convertiría virtualmente en pluripartidista. La conclusión inevitable fue que un partido que gobernara despóticamente debía ser él mismo gobernado despóticamente y que, habiendo destruido las instituciones democráticas de la sociedad, era ocioso pensar en conservarlas dentro del Partido, y menos aún en beneficio de toda la clase trabajadora.

No obstante, el proceso de transformar el Partido en un instrumento pasivo en manos de la burocracia llevó más tiempo que la destrucción de las instituciones democráticas del Estado, y no fue concluido hasta finales de los años veinte. Entre 1922 y 1923 hubo fuertes corrientes de rebelión contra la creciente tiranía dentro del Partido, y nadie fue tan hábil en reprimirlas como Stalin. Una vez conseguido positivamente el control sobre la información que llegaba a Lenin, quien estaba ya enfermo, Stalin gobernó el Partido con ayuda de Zinoviev y Kamenev y excluyó sistemáticamente a Trotski del poder. Este último estuvo en situación de perdedor desde el principio, a pesar de su habilidad oratoria y su prestigio como arquitecto de la victoria en la Guerra Civil. Ni siquiera intentó recurrir a la opinión externa al Partido, pues esto hubiese estado en conflicto con el principio del Estado soviético, y hubiera sido fácil movilizar contra él a la burocracia del Partido, que era la única fuerza activa en la vida política. Trotski se había unido tardíamente a los bolcheviques y era mirado con recelo por la vieja guardia, a quien también desagradaba su exceso de retórica y sus modales altivos y arrogantes. Stalin, Zinoviev y Kamenev explotaron hábilmente todas las debilidades de Trotski: su pasado menchevique, su apego a la militarización del trabajo (una política que Stalin nunca formuló en términos tan despóticos), su crítica de la N. P. E., sus antiguas disputas con Lenin y las acusaciones que éste había dirigido anteriormente contra él. Como comisario de las Fuerzas Armadas y miembro del Politburó aún parecía tener poder, pero hacia 1923 estaba aislado y desamparado. Todas sus antiguas tergiversaciones se habían vuelto definitivamente contra él. Cuando llegó a darse cuenta de su situación atacó a la burocratización del Partido y a la anulación de la democracia dentro de éste: al igual que todos los líderes comunistas destronados se convirtió en demócrata tan pronto como fue expulsado del poder. Sin embargo, era fácil para Stalin y Zinoviev mostrar no sólo que los sentimientos democráticos de Trotski y su indignación por la burocracia del Partido eran de fecha reciente, sino que él mismo, cuando estaba en el poder, había sido un autócrata más radical que todos los

demás: había apoyado o propiciado toda iniciativa para proteger la «unidad» del Partido, había querido —contra la política de Lenin— poner a los sindicatos bajo control estatal y someter toda la economía al poder coercitivo de la policía, etc. Años después, Trotski afirmó que esta política, que él había defendido, de prohibir las «fracciones» había sido concebida como medida excepcional y no como principio permanente. Pero no hay prueba de que así fuera, y en esta misma política no hay nada que sugiera que pretendía ser una medida temporal. Hay que tener en cuenta que Zinoviev mostró más celo que Stalin en su condena a Trotski —en cierta época fue partidario de arrestarle— y proporcionó así a Stalin una útil munición cuando ambos destacados líderes intentaron, tardía e inútilmente, unir sus fuerzas contra su triunfante rival.

4. *El socialismo en un solo país*

La doctrina del «socialismo en un solo país», formulada a finales de 1924 contra Trotski y su idea de la «revolución permanente», fue considerada durante mucho tiempo como una de las principales contribuciones de Stalin a la teoría marxista, con el corolario de que el trotskismo constituía un cuerpo rival de dogmas coherentes —una idea que al parecer el propio Trotski llegó a compartir. Sin embargo, en realidad no había una oposición política básica entre ambos hombres, y menos aún un desacuerdo teórico.

Como hemos visto, los líderes del levantamiento de octubre creían que el proceso revolucionario se extendería pronto a los principales países europeos y que la Revolución Rusa no tendría esperanza de éxito permanente excepto como preludio a la revolución mundial. Ninguno de los líderes bolcheviques de los primeros años mantuvo o manifestó otra idea diferente a ésta: algunas de las afirmaciones de Lenin sobre el particular eran tan inequívocas que posteriormente Stalin las excluyó de sus obras. Sin embargo, a medida que disminuían las esperanzas de una revolución mundial y que los comunistas fracasaban en sus desesperados intentos por producir un levantamiento en Europa, pensaron que la tarea más inmediata era construir una sociedad socialista, aunque nadie sabía exactamente en qué debía consistir. Siguieron siendo aceptados dos principios básicos: que Rusia había iniciado un proceso que, por las leyes de la historia, debía abarcar finalmente a todo el mundo y que, en tanto que Occidente no estaba en condiciones de iniciar su revolución, los rusos debían llevar a cabo la transformación socialista de su propio país. La cuestión de si el socialismo podía implantarse de hecho de una vez por

todas no se consideraba seriamente, pues de la respuesta no se seguían consecuencias de orden práctico. Cuando Lenin advirtió, tras la Guerra Civil, que no se puede hacer crecer el trigo por decreto ni tampoco matando a campesinos, y cuando instituyó la N. P. E., estaba dedicado a «construir el socialismo» y se interesaba más por la organización interna del Estado que en el fomento de la revolución en el extranjero.

Cuando Stalin, en la primavera de 1924, publicó su artículo «Los fundamentos del leninismo» —su primer intento por codificar la doctrina de Lenin a su modo— repitió diversos puntos que eran generalmente aceptados, y atacó a Trotski por «subestimar» el papel revolucionario del campesinado y afirmar que la revolución podía originarse con el gobierno monoclasista del proletariado. El leninismo, afirmaba, era el marxismo de la época del imperialismo y de la revolución proletaria; Rusia se había convertido en el país nativo del leninismo porque estaba madura para la revolución a causa de su relativo atraso y de las muchas formas de opresión que sufría, y Lenin había previsto el tránsito de una revolución burguesa a una socialista. Sin embargo, señalaba Stalin, el proletariado de un solo país no podría conseguir la victoria final. En otoño de ese mismo año Trotski publicó una colección de escritos redactados en 1917, con un prefacio destinado a probar que él era el único político fiel a los principios leninistas y a desacreditar a los líderes del momento, sobre todo a Zinoviev y Kamenev, por haber mostrado una actitud dubitativa e incluso hostil hacia el plan insurreccionario de Lenin. También atacó al Comintern, del que Zinoviev era jefe, por la derrota de los levantamientos en Alemania y por su fracaso en explotar la situación revolucionaria. La crítica de Trotski suscitó una respuesta colectiva de Stalin, Zinoviev, Kamenev, Bujarin, Rykov, Krupskaya y otros, culpándole de todos los errores y derrotas anteriores, acusándole de arrogancia y de haber disputado con Lenin y menospreciando sus servicios a la revolución.

Fue en esta época cuando Stalin construyó la doctrina del «trotskismo». La idea de una «revolución permanente», formulada por Trotski antes de 1917, presuponía que la Revolución Rusa iría seguida de una etapa socialista, pero que su destino dependía de la revolución mundial que resultara también de ella; además, en un país con una aplastante mayoría campesina, la clase trabajadora sería destruida políticamente a menos que fuera apoyada por el proletariado internacional, únicamente con cuya victoria podría consolidarse la de los trabajadores rusos. Mientras la cuestión de la «transformación de la revolución burguesa en una socialista» perdía aplicación, Stalin planteó el trotskismo como representativo de la idea de que

el socialismo no podía implantarse definitivamente en un solo país, sugiriendo así a sus lectores que la intención real de Trotski era restaurar el capitalismo en Rusia. En otoño de 1924, Stalin declaró que el trotskismo se basaba en tres principios. En primer lugar, no reconocía a la masa más pobre de campesinos como aliado del proletariado; en segundo lugar, aceptaba la coexistencia pacífica entre revolucionarios y oportunistas, y por último, calumniaba a los líderes bolcheviques. Posteriormente se consideró como el rasgo esencial del trotskismo la afirmación de que, si bien es posible implantar el socialismo en un país, no era posible llevarlo a su conclusión. En *Cuestiones acerca del leninismo* (1926) Stalin criticó su propia teoría de la primavera de 1924, diciendo que había que hacer la distinción entre la posibilidad de edificar finalmente el socialismo en un solo país y la posibilidad de protegerse finalmente contra una intervención capitalista. En condiciones de cerco capitalista, no podía haber una garantía absoluta contra la intervención, pero, no obstante, podría construirse una sociedad completamente socialista.

El punto de controversia sobre si el socialismo podía construirse o no en un país residía, como observa bien Deutscher en su vida de Stalin, en el deseo de este último por transformar la psicología de los trabajadores del Partido. Al afirmar que la Revolución Rusa era autosuficiente, se interesaba menos por la teoría que por hacer frente a la desmoralización producida por el fracaso del comunismo a escala mundial. Deseaba asegurar a los miembros del Partido que no debían preocuparse por el incierto apoyo del «proletariado mundial», pues su propio éxito no dependía de aquél; en definitiva, quería crear una atmósfera de optimismo, sin abandonar, por supuesto, el consagrado principio de que la Revolución Rusa era el preludio de la mundial.

Es posible que si Trotski se hubiera encargado de la política exterior soviética y del Comintern en los años veinte, habría tomado más interés que Stalin en organizar levantamientos comunistas en el exterior, pero no hay razón para pensar que sus esfuerzos hubieran tenido éxito. Naturalmente, utilizaba todas las derrotas de los comunistas en el mundo para acusar a Stalin de olvidar la causa revolucionaria. Pero no está del todo claro qué podía haber hecho Stalin si se hubiera movido por el celo internacionalista del que Trotski le acusaba carecer. Rusia no tenía medios de asegurar una victoria comunista alemana en 1923 o bien una victoria del comunismo chino en 1926. La acusación posterior de Trotski de que el Comintern dejó de explotar las oportunidades revolucionarias a causa de la doctrina estalinista del socialismo en un solo país carece completamente de fundamento.

De esta forma, no se trata de dos teorías «esencialmente opuestas», la una que afirma y la otra que niega que el socialismo pueda ser edificado en un solo país. En teoría, todo el mundo aceptaba la necesidad de apoyar la revolución mundial y también la necesidad de construir una sociedad socialista en Rusia. Stalin y Trotski diferían en cierta medida en la idea de la dosis de energía que había de aplicarse a una tarea o a la otra, y ambos hombres hicieron lo suyo por aumentar estas diferencias en una antítesis teórica imaginaria.

Aun es menos posible creer la afirmación de muchos trotskistas de que la democracia interna al Partido era la esencia de su sistema. Los ataques de Trotski al gobierno burocrático dentro del Partido empezaron, como hemos visto, cuando él mismo se vio desprovisto de poder sobre su aparato; mientras estuvo en el poder, fue uno de los más autocráticos defensores de la burocracia y del control militar y policíaco sobre todo el sistema político y económico. La «burocratización» contra la que posteriormente clamó era el resultado natural e inevitable de la destrucción de todas las instituciones democráticas del Estado, un proceso al que el propio Trotski se aplicó con celo y que nunca repudió después.

5. *Bujarin y la ideología de la N. P. E. La controversia económica de los años veinte*

La controversia sobre la política económica soviética de los años veinte fue mucho más genuina que la cuestión del «socialismo en un solo país», que era más bien un disfraz de facción que una clave para la solución de un problema práctico o teórico. Sin embargo, incluso el famoso debate sobre la industrialización no merece ser presentado como un enfrentamiento entre dos principios opuestos. Todos estaban de acuerdo en que Rusia debía ser industrializada: el punto en disputa era la velocidad del proceso y la cuestión ligada, condenada de antemano, de la agricultura soviética y de las relaciones del Gobierno con el campesinado. Sin embargo, estas cuestiones tuvieron una importancia práctica fundamental, y los diversos puntos de vista acerca de ellas condujeron a diferentes decisiones políticas de gran importancia para todo el país.

Bujarin, el principal ideólogo de la N. P. E. (inaugurada en 1921), gozó de una gran popularidad en los círculos del Partido y fue considerado como un teórico de primera clase. Tras la caída de Zinoviev y Kamenev en 1927, pasó a ser el hombre más importante del Partido después de Stalin.

Nikolay Ivanovich Bujarin (nacido en 1888, muerto el 13 ó 14 de marzo de 1938) pertenecía a la generación que entró en el movimiento socialista durante o inmediatamente después de la Revolución de 1905. Nacido y educado en Moscú, miembro de la clase intelectual (sus padres eran maestros), se unió a un grupo socialista ya en la escuela y fue bolchevique desde el comienzo de su carrera política. Se unió al Partido hacia los dieciocho años, a finales de 1906, y llevó a cabo una labor de propaganda en Moscú. En 1907 se matriculó en la Universidad como estudiante de economía, pero la política ocupó la mayor parte de su tiempo y nunca llegó a terminar sus estudios. En 1908 ya era el responsable de una pequeña organización bolchevique de Moscú. Detenido en otoño de 1910 y condenado al exilio, huyó y pasó los seis años siguientes como *émigré* en Alemania, Austria y los países escandinavos, donde sus escritos le dieron la reputación de experto teórico bolchevique en la esfera de la economía política. En 1914 concluyó una obra titulada *La economía de la clase rentista: la teoría del valor y el beneficio de la Escuela Austríaca:* fue publicada en su totalidad por vez primera en Moscú en 1919, y en 1927 apareció una versión inglesa, *The Economic Theory of the Leisure Classe.* El libro es una defensa de la doctrina marxiana y un ataque a la teoría del valor de los marginalistas, y sobre todo de Böhm-Bawerk. Como sugiere su título, Bujarin afirmaba que la teoría económica de la Escuela Austríaca era la expresión ideológica de la mentalidad de la burguesía parasitaria y amiga de los dividendos; por cuanto respecta a la defensa de Marx, su obra no añadía nada a la anterior crítica de Hilferding. Tras el estallido de la guerra en 1914, fue deportado de Viena a Suiza, donde trabajó en la teoría económica del imperialismo. Por esta época tuvo una controversia con Lenin, quien le acusó de errores «luxemburguistas» acerca de la cuestión nacional y la cuestión agraria. Bujarin afirmaba, a la luz del esquema marxista clásico, que la cuestión nacional se había vuelto cada vez menos importante y que la pureza de las políticas de clase socialistas no debía ser mancillada por doctrinas de la autodeterminación nacional, que eran utópicas y contrarias al marxismo. De igual forma desaprobaba el compromiso del Partido en el apoyo agrario de su política revolucionaria, pues el marxismo enseñaba que la clase de los pequeños granjeros estaba condenada a desaparecer de cualquier modo, y que el campesinado era una clase históricamente reaccionaria. (Sin embargo, en el futuro, Bujarin había de destacar principalmente como exponente de la «desviación» precisamente opuesta.)

En Suiza, y después en Suecia, Bujarin escribió el libro *El imperialismo y la economía mundial,* publicado por vez primera en Petro-

grado en 1918; Lenin leyó el manuscrito y lo utilizó libremente para escribir su obra *El imperialismo, fase superior del capitalismo.* El propio Bujarin hizo uso extensivo del análisis de Hilferding, pero también subrayó que, a medida que el capitalismo se desarrolla, el papel económico del Estado aumenta en importancia y lleva a una nueva forma social, la del capitalismo de Estado, es decir, una economía de planificación central regulada a escala nacional. Esto significaba la extensión del control del Estado a áreas cada vez más amplias de la sociedad civil y la intensificación de la esclavitud humana. El Moloch del Estado era capaz de funcionar sin crisis internas, pero sólo usurpando cada vez un mayor número de aspectos de la vida privada. Sin embargo, Bujarin no estaba de acuerdo con la expectativa de Kautsky y Hilferding de una etapa «ultraimperialista» en la que la necesidad de la guerra fuera obviada por la organización centralizada de la economía mundial: el capitalismo de Estado, pensaba, era factible a escala nacional, pero no globalmente. Por ello la competencia, la anarquía y las crisis seguirían, pero adoptarían formas cada vez más internacionales. También se seguía de aquí —y Bujarin coincidía con Lenin, si bien por razones diferentes— que la causa de la revolución proletaria debía concebirse en el contexto de la situación internacional.

En fecha posterior Lenin criticó al joven Bujarin por su idea «semianarquista» de que el proletariado no tendría necesidad de un poder estatal tras la revolución —una idea utópica muy similar a la expuesta por el mismo Lenin en *El Estado y la Revolución* en 1917.

Hacia finales de 1916, Bujarin viajó a Estados Unidos, donde tuvo discusiones con Trotski y se propuso persuadir a la izquierda americana de la verdad de la concepción bolchevique sobre las cuestiones de la guerra y la paz. Al regresar a Rusia tras la Revolución de Febrero, pasó pronto a ocupar un lugar entre los líderes del Partido y dio pleno apoyo a las «Tesis de Abril» de Lenin. Durante los meses cruciales anteriores y posteriores a Octubre, trabajó principalmente en Moscú como organizador y propagandista. Poco después de la Revolución pasó a ser director editorial de *Pravda,* puesto que ocupó hasta 1929. Compartiendo la idea general de que el destino de la Revolución Rusa dependía de su expansión en Occidente, Bujarin se opuso firmemente a la política de Lenin de una paz separada con Alemania. Durante los primeros y dramáticos meses de 1918 fue uno de los líderes de los «Comunistas de Izquierda» que presionaron para la continuación de la guerra revolucionaria, a pesar de la sobria valoración de Lenin del estado técnico y moral del ejército. Sin embargo, una vez firmada la paz, se puso del lado de Lenin en todas las cuestiones económicas y administrativas más importantes. No apoyó

la protesta de la oposición de izquierda contra el empleo de especialistas y expertos «burgueses» en la industria, o contra la organización del ejército sobre la base de la competencia profesional y la disciplina tradicional.

Durante el período del «comunismo de guerra» (un término equívoco, como hemos visto), Bujarin fue el principal defensor teórico de una política económica basada en la coerción, las expropiaciones y la esperanza de que el recién nacido Estado podría funcionar sin un sistema mercantil o monetario y organizar inmediatamente la producción socialista. Durante los años inmediatamente anteriores a la N. P. E., además de su obra *El materialismo histórico*, que comentaremos después, publicó dos libros en los que exponía la política económica del Partido: *La economía del período de transición* (1920) y, junto a Preobrazhenski, *El ABC del comunismo* (1919). Estas obras gozaron de un *status* semioficial como descripción autorizada de la política bolchevique del momento. Al igual que Lenin, Bujarin no sólo abandonó su doctrina utópica de que el Estado desaparecería inmediatamente después de la revolución, sino que insistió en la necesidad de una dictadura política y económica del proletariado. También mantuvo su idea sobre la evolución del «capitalismo de Estado» en los países avanzados. (Lenin utilizó este término para referirse a la industria privada en la Rusia socialista, lo que dio lugar a no pocos equívocos verbales.) Bujarin acentuó la idea de «equilibrio» como la clave para la comprensión de los procesos sociales. Afirmó que una vez que el sistema de producción capitalista había perdido su equilibrio —como se ponía de manifiesto en el proceso revolucionario, con sus inevitables consecuencias destructivas—, éste sólo podría alcanzarse de nuevo por la voluntad organizada del nuevo Estado. El aparato estatal debía asumir todas las funciones ligadas a la organización social de la producción, intercambio y distribución. En la práctica, esto significa la «estatalización» de toda la actividad económica, la militarización del trabajo y un sistema de racionamiento generalizado, es decir, la aplicación de la coerción en toda la vida económica. Bajo el comunismo no puede existir un funcionamiento espontáneo del mercado; la ley del valor deja de actuar, al igual que todas las leyes económicas independientes de la voluntad humana. Todo queda sometido al poder planificador del Estado, y deja de existir la economía política en sentido clásico. Sin embargo, aunque la organización de la sociedad se basa esencialmente en la coerción de los campesinos (expropiaciones forzosas) y los trabajadores (militarización del trabajo), no existe explotación de la clase trabajadora, pues por definición es imposible que una clase se explote a sí misma.

Bujarin, al igual que Lenin, consideró el sistema de basar la vida económica en el terror masivo, no como una necesidad transitoria, sino como un principio permanente de la organización socialista. No dudó en justificar todos los medios de coerción y afirmó, al igual que Trotski en este mismo período, que el nuevo sistema exigía de forma esencial la militarización del trabajo, es decir, el uso de la fuerza policial y militar para obligar a trabajar a toda la población en los lugares y bajo las condiciones que decretara el Estado. De hecho, una vez abolido el mercado deja de existir venta libre de trabajo o competencia entre los trabajadores, y la coerción policial es, por tanto, el único medio de asignar los «recursos humanos». Si se elimina el trabajo asalariado, sólo queda el trabajo obligatorio. En otras palabras, el socialismo —según la concepción de Trotski y Bujarin en esta época— es un campo de trabajo permanente a escala nacional.

Es cierto que Trotski, en 1920, dudó en algún momento de la eficacia de una economía no basada más que en el terror, y propuso que la requisa del grano debía ser sustituida por el impuesto en especie. Pero pronto cambió de opinión, y durante el período de la N. E. P. fue uno de los principales adversarios de una economía «libre» con concesiones sustanciales al campesinado y con el libre comercio como principal modo de intercambio entre la ciudad y el campo.

Por otra parte, las ideas de Bujarin evolucionaron en dirección opuesta. En 1920 la idea de una economía planificada pertenecía al reino de la fantasía: la industria rusa estaba en ruinas, apenas había medios de transporte y el problema más acuciante era cómo salvar a las ciudades de la inminente inanición, y no cómo llevar a cabo el Milenio comunista. Cuando Lenin, en esta catastrófica situación, dejó en suspenso su doctrina económica y se avino a un largo período de coexistencia con una economía agraria, el libre comercio de los productos agrícolas y la tolerancia de la industria privada a pequeña escala, Bujarin abandonó igualmente su anterior posición y se convirtió en un fervoroso defensor e ideólogo de la N. P. E., en oposición a Trotski y Zinoviev, Kamenev y Preobrazhenski. A partir de 1925 fue el principal defensor ideológico de Stalin contra la oposición. Al igual que Lenin, tuvo que reconocer que todo el programa establecido en *La economía del período de transición* era un error; pero no se preocupó por los millones de víctimas que habían pagado con sus vidas un breve momento delirante de los líderes.

Los argumentos de Bujarin para volver a la economía de mercado —si bien manteniendo, por supuesto, la propiedad estatal de los bancos y las principales industrias— eran principalmente económicos, pero en cierta medida también políticos. Durante todo el período de la N. P. E. (1921-1928) sus afirmaciones en materia econó-

mica reflejaron las ideas de una considerable mayoría de los líderes políticos, incluido Stalin.

La cuestión principal era cómo el Estado podía influir en el mercado de mercancías por medios económicos para alcanzar el nivel de acumulación deseado y desarrollar la industria, en una situación en la que la agricultura estaba en casi su totalidad en manos de los pequeños granjeros. Para obtener la necesaria cantidad de grano de los campesinos en condiciones de mercado era necesario dotar al campo de valor equivalente de bienes de producción y consumo. En el ruinoso estado de la industria era difícil, si no imposible, pero si no se hacía esto los campesinos se negarían a vender sus productos, pues no podrían comprar nada con sus ingresos. Además existía el problema de cómo el proletariado, esto es, el Partido Bolchevique, podría mantener su posición dominante si la economía estatal estaba a merced de los campesinos: a medida que se desarrollara el mercado, su posición se haría más fuerte y podía acabar amenazando a la «dictadura del proletariado».

Preobrazhenski, que era considerado como trotskista en materia económica y que dirigió la oposición teórica a la política de Stalin y Bujarin de concesiones a los campesinos, argüía del siguiente modo. La tarea principal de un Estado socialista en su fase inicial era crear una fuerte base industrial y asegurar el necesario grado de acumulación. Todos los demás fines económicos debían subordinarse al desarrollo de la industria, y sobre todo a la manufactura de equipamiento industrial. La acumulación capitalista se veía facilitada por el saqueo de las colonias; el Estado socialista no tenía colonias y tenía que conseguir la industrialización por sus propios recursos. Sin embargo, la industria estatal no podía crear por sí misma una base suficiente de acumulación, sino que debía echar mano de los recursos de los pequeños productores, esto es, en la práctica, del campesinado. Los *holdings* privados debían ser objeto de una colonización interior: Preobrazhenski admitía francamente que era cuestión de explotar al campesinado, de extraer la máxima cantidad de plusvalía de su trabajo para aumentar la inversión en la industria. El proceso de «colonización» había de alcanzarse principalmente por la fijación de los precios de los productos industriales a un alto nivel en relación a los precios pagados por el Estado por la producción agraria. Esto debía ser reforzado por otras formas de presión económica sobre el campesinado, a fin de conseguir la máxima ayuda para la industria en el período de tiempo más corto posible. Por otra parte, los líderes del Partido proseguían una política que fomentaba la acumulación por parte de los pequeños productores y olvidaba a la industria, sobre todo a la industria pesada, en aras del bienestar del campesinado. Además, los

principales beneficiarios de esta política eran los kulaks, la clase de los explotadores rurales: pues, como se hacía todo para aumentar la productividad agrícola independientemente de las exigencias de la industria, la fuerza relativa de las clases y la dictadura del proletariado, los créditos y facilidades se daban preferentemente a aquellos campesinos que prometían las mayores entregas. Esto habría de fortalecer a los kulaks, que, económicamente al principio y pronto también políticamente, empezarían a minar el poder del proletariado. No podía haber compromiso entre dos políticas rivales. Quienes, como el Gobierno existente, deseaban satisfacer las demandas económicas de los campesinos para inducirlos a vender el grano tendrían que proseguir una política comercial exterior en concordancia e importar bienes de consumo para los campesinos en vez de bienes de producción para la industria. Toda la tendencia de desarrollo se distorsionaría en interés de una clase distinta al proletariado, y el resultado sería una amenaza para la existencia del Estado socialista.

Argumentando de esta forma, Preobrazhenski y toda la oposición de izquierda presionaron para la colectivización de la agricultura, si bien no explicaron claramente por qué medios había de realizarse.

Trotski razonó de forma similar. Como escribió en 1925, si la industria estatal se desarrollaba a un ritmo más lento que la agricultura, era inevitable la restauración del capitalismo. La agricultura debía mecanizarse y electrificarse para que pudiera transformarse en una rama de la industria estatal: sólo de esta forma podía el socialismo purgar la economía de elementos extraños y liquidar las divisiones de clase. Pero todo esto dependía del desarrollo adecuado de la industria. En última instancia, el triunfo de una nueva forma de sociedad estaba en función de la productividad del trabajo en esa sociedad: el socialismo triunfaría porque tenía el poder de alcanzar eventualmente una mayor productividad que el capitalismo y un desarrollo más efectivo de las fuerzas productivas. Así, la victoria del socialismo dependía de la industrialización socialista. De hecho, el socialismo tenía todas las ventajas de su lado: los avances técnicos podrían conseguir una aplicación universal e inmediata, libres de los obstáculos que creaba la propiedad privada. La centralización de la economía evitaba el gasto producido por la competencia; la industria no estaba a merced de los caprichos de los consumidores, y las normas a nivel nacional aseguraban un superior nivel de productividad. La censura de que la centralización y estandarización sofocaban la iniciativa y hacían más monótono el trabajo no eran más que una añoranza reaccionaria de la producción preindustrial. Toda la economía debía transformarse en un «mecanismo único, uniforme y automático», y para este fin debía organizarse una incesante campaña contra los elementos

capitalistas, es decir, los pequeños productores agrícolas: abandonar la lucha era consentir el retorno al capitalismo. Trotski no hablaba, como Preobrazhenski, de la «ley objetiva de acumulación socialista» y de la necesidad de extraer la máxima cantidad de plusvalía de los campesinos en aras de la inversión industrial, pero su llamada en favor de una ofensiva económica contra los elementos capitalistas tenía el mismo objeto. La oposición acusó a Bujarin de estar básicamente en favor de una rica clase kulak y de una «reacción termidoriana»: su política, decían, fortalecería a las clases hostiles al socialismo y aumentaría la gravedad específica de los elementos capitalistas de la economía. En respuesta, Stalin, Bujarin y sus defensores afirmaban que la llamada a una «superindustrialización» no era realista y que la política de la oposición enfrentaría a la gran masa del campesinado medio, y no sólo a los kulaks, contra el régimen; esto violaría el sagrado canon de Lenin de «una alianza entre el proletariado y los campesinos pobres y medios» y amenazaría la existencia del Estado soviético. La oposición exigía constantemente la eliminación de los elementos capitalistas, pero no decía qué había que hacer si una creciente presión gubernamental —siquiera sólo económica— privaba de incentivos al campesinado, y cómo podría entonces asegurar el Estado la producción y suministro de alimentos por un medio distinto que la vuelta a la coerción policial.

El razonamiento de Bujarin, defendido en esta época por Stalin, era que una guerra abierta del Estado contra el campesinado sería económicamente ineficaz y políticamente desastrosa, como había mostrado de forma suficiente el período del comunismo de guerra. El desarrollo económico del país debía depender no de la explotación máxima del campesinado, sino de la conservación del mercado como vínculo entre el Estado y las economías rurales, y por tanto entre la clase trabajadora y los campesinos. La tasa de acumulación dependía de la eficacia y rapidez de circulación, y a esto había que dirigir todos los esfuerzos. Si se privara a los campesinos de todas sus plusvalías mediante la coerción o bien por medios económicos, éstos no producirían más de lo que necesitaran para comer; por ello, forzar al campesinado iba contra el interés manifiesto del Estado y el proletariado. La única forma de incrementar la producción agrícola era proporcionar incentivos materiales. Es cierto que esto iría en beneficio de los kulaks, pero el desarrollo de las cooperativas comerciales haría posible integrar a todos los campesinos, incluidos los kulaks, en un sistema controlado por el Estado que promovería el crecimiento de la economía en general.

El desarrollo de la industria dependía del mercado rural; la acumulación por los campesinos significaba un aumento de la demanda de

productos industriales, y por tanto iba en interés de todo el país el permitir la acumulación a los campesinos de todas las categorías. De aquí la llamada de Bujarin a los campesinos en 1925: «¡Enriqueceos!»; un eslogan que posteriormente se citó con frecuencia como prueba flagrante de su heterodoxia. En su opinión, la política de declarar la guerra a los campesinos más favorecidos y de acentuar la lucha de clases en el campo arruinaría no sólo a la agricultura, sino a toda la economía. Los campesinos pobres y los asalariados del campo debían ser ayudados, no arruinando a los kulaks, sino utilizando el Estado los recursos de éstos, que debía permitirles acumular. Las cooperativas de consumidores y de mercado llevarían con el tiempo al desarrollo de cooperativas de productores. Por otra parte, la política trotskista supondría un desastre, tanto para la agricultura como para la industria; separaría a todo el campesinado del Estado, destruyendo así la dictadura del proletariado. Además, la elevación artificial del precio de los bienes industriales a un superior nivel a fin de explotar al campo, como proponían Preobrazhenski y Pyatakov, no sólo afectaría a los campesinos, sino también a los trabajadores, pues la mayoría de estos bienes eran consumidos por la población urbana. En cuanto a los ataques de la oposición a la degeneración burocrática de la máquina de gobierno, este peligro existía realmente, pero sería cien veces peor si se adoptara su política agraria. La vuelta a los métodos del comunismo de guerra significaría crear toda una clase de funcionarios privilegiados con la principal finalidad de reprimir al medio rural, y este enorme aparato sería mucho más caro que todas las pérdidas resultantes de una falta de organización de la agricultura. El remedio para la burocracia consistía en animar a la población a formar organizaciones sociales voluntarias en las diversas esferas de la vida; el remedio propuesto por la oposición era exactamente el contrario de éste, y sería peor que la enfermedad.

En esta controversia con la oposición de izquierda, Bujarin no defendió medidas que pudieran suponer una eventual extensión de la democracia dentro del Estado o del Partido. Por el contrario, atacó a Trotski, Zinoviev y Kamenev como líderes de facción y desmembradores de la unidad del Partido. Según recordó a éstos, era el ABC del comunismo que la dictadura del proletariado suponía la existencia de un solo partido gobernante y que el Partido debía estar unido y no permitir la existencia de «fracciones», que podrían llevar al desarrollo de partidos independientes. Todos los miembros de la oposición habían sido conscientes de ello hasta fecha reciente, y nadie se defraudaría por su repentina conversión en demócratas.

En el debate sobre la industrialización, ambos grupos de adversarios afirmaron, como era de esperar, que «objetivamente» la política

de sus adversarios conduciría a la restauración del capitalismo. Según Bujarin, Preobrazhenski quería que el Estado socialista imitara al capitalismo alcanzando la acumulación mediante la explotación y ruina de los pequeños productores. La dictadura del proletariado se destruiría si se demolía su base, la alianza con el campesinado, y sobre todo con el campesinado medio; mientras, la «colonización interior» significaba un ataque no sólo a los kulaks, sino a todas las clases campesinas, si no más porque todas ellas se verían igualmente afectadas por la relación entre los precios industriales y agrícolas. Contra esto, la izquierda afirmaba que la política de Stalin-Bujarin incrementaría considerablemente la fuerza económica de los propietarios privados, y sobre todo de los kulaks, y que el debilitamiento de la industria socialista y de la clase trabajadora sólo podía culminar en la destrucción de la dictadura del proletariado. La oposición afirmaba también que la industria, y sobre todo la industria pesada, era la clave para el desarrollo socialista. Por otra parte, Bujarin afirmaba que el intercambio de bienes entre la ciudad y el campo era el principal resorte, que la producción no era un fin en sí, sino un medio para el consumo, y que la oposición se hacía eco de la teoría de Tugan-Baranovsky (en relación al sistema capitalista) de que podía haber una economía en la que la producción sigue creando un mercado siempre creciente para sí independientemente del volumen de la demanda. Tal y como estaban las cosas en Rusia, la acumulación rural no era en modo alguno contraria al interés de los trabajadores, sino que coincidía con él. A ello la oposición contestaba que no podía haber identidad de interés entre los explotadores y los explotados, y que como el kulak era un explotador por definición, ayudarle a acumular riqueza era fomentar al enemigo de la propia clase.

De este modo se formaron, por así decirlo, dos variantes del bolchevismo, ambas apelando, por supuesto, a afirmaciones de Lenin. Lenin había dicho que debía haber una alianza con el campesinado medio, pero también había hablado del peligro que representaban los kulaks. A grandes rasgos,. la idea de Bujarin era que no se podía abolir a los kulaks sin destruir al mismo tiempo a los campesinos medios, mientras que la oposición afirmaba que no se podía ayudar a los campesinos medios sin ayudar también a los kulaks: eran dos formas de expresar el mismo hecho, con intenciones políticas opuestas. La oposición buscaba apoyo entre los muchos comunistas indignados por el ascenso de una clase de hacendados «hombres NPE», mientras que los trabajadores estaban en un estado de miseria, y nadie tomaba seriamente y de forma literal los eslóganes de igualitarismo y dictadura del proletariado (por lo que fue natural que el grupo de Trotski-Zinoviev se uniera eventualmente a la causa de los restantes

miembros de la antigua «Oposición de los Trabajadores»). Se interesaba principalmente por la cuestión del poder, la dictadura y la industria pesada como índice de poder; por otra parte, Bujarin se preocupaba por el incremento efectivo del bienestar, y estaba preparado a tolerar a la clase de los materialmente privilegiados «hombres NPE» si su actividad producía efectos positivos para toda la población, incluida la clase trabajadora.

A lo largo de este debate, que había de decidir el destino de millones de individuos, Stalin defendió la posición de Bujarin, pero no se comprometió demasiado, dejando que Bujarin o Rykov hicieran las manifestaciones ideológicas. Advirtió el desliz de Bujarin al invitar a los campesinos a «enriquecerse» —una expresión que hirió a muchos comunistas en lo más íntimo—, pero lo consideró como un *lapsus linguae* no comparable con los monstruosos crímenes de la oposición. Stalin no llegó nunca muy lejos en la discusión, pero al parecer hasta 1928 no hubo desacuerdos en política económica entre él y Bujarin: Stalin repitió también las palabras de Lenin acerca de la necesidad de una duradera alianza con el campesinado medio y atacó a la oposición de «ultraizquierda» por su «aventurismo político» y por la sorprendente idea de «colonización interior». Empezó a dominar en la disputa política y organizatoria con la oposición no sólo gracias a su posición dominante en la maquinaria del Partido, sino porque era fácil mostrar cómo todos los oposicionistas estaban violando principios que hacía poco habían gritado desde los tejados de las casas. No era difícil probar que el amor de Trotski por la democracia era extremadamente reciente, y cuando él y Zinoviev conspiraron juntos contra Stalin, éste tuvo que citar sólo los insultos que se habían dirigido mutuamente poco tiempo antes. En cuanto a la democracia en el Partido, ninguno de los que la defendían en la actualidad podía hacer referencia de su propio pasado sin confusión. Como afirmó Stalin en el XIV Congreso, en diciembre de 1925: «¿No son conscientes los camaradas de la oposición de que, para nosotros los bolcheviques, la democracia formal es una concha vacía, y de que los intereses reales del Partido lo son todo?» (*Obras*, ed. inglesa, vol. 7, 1954, p. 394). Pocos meses después dio una definición más exacta de la democracia del Partido: «¿Qué significa la democracia dentro del Partido? La democracia dentro del Partido significa elevar la actividad de las masas del Partido y reforzar la unidad del Partido, reforzando la disciplina proletaria consciente en el Partido» (Informe a la organización del Partido en Leningrado, 13 de abril de 1926; *Obras*, ed. inglesa, vol. 8, 1954, p. 153). Sin embargo, Stalin no era tan incauto como para hablar de una «dictadura de partido», si bien ni Lenin ni al parecer Bujarin se apartaron de ella: en su lugar se

refirió a la «dictadura del proletariado bajo el liderazgo del Partido». En una sesión del Comité Ejecutivo del Comintern, el 7 de diciembre de 1926, y en otras ocasiones, afirmó que Trotski, al defender que el socialismo no podía edificarse en un solo país, estaba invitando al Partido a abandonar el poder.

Los historiadores trotskistas se conduelen aún de los sucesos de 1920, y especulan sobre cómo Trotski pudo haber evitado diversos movimientos en falso y recuperado el poder mediante esta u otra alianza o unión. Sin embargo, no parece que después de 1923 esto fuera una posibilidad real. Trotski pudo haber hecho uso oportuno del «Testamento» de Lenin públicamente para desacreditar a Stalin; sin embargo, no sólo no lo hizo, sino que después se privó de esta posibilidad al negar la autenticidad del «Testamento» cuando fue publicado en el extranjero. Posiblemente Stalin pudo haber sido derrocado en 1924, pero esto hubiera reportado escasos beneficios a Trotski, pues era detestado por los demás líderes, que sólo se prestaron a conspirar con él una vez que se vieron expulsados del poder.

La política económica y fiscal no permaneció, de hecho, inalterada durante el período de la N. P. E., sino que se desplazó en la dirección de una presión creciente sobre el campesinado. Aparte de Bujarin, los defensores de la N. P. E. en las filas superiores del Partido fueron Rykov, que sucedió a Lenin como *premier*, y Tomski, encargado de los Sindicatos. Ambos eran destacados bolcheviques por propio derecho y no eran en modo alguno juguetes de Stalin; sin embargo, al poco tiempo Stalin introdujo en el liderazgo a hombres como Molotov, Voroshilov, Kalinin y Kaganovich, quienes no significaban nada en sí mismos y le rindieron una incondicional obediencia. La incertidumbre y ambigüedad de la política económica (incluso los entusiastas de la N. P. E. no pudieron, en última instancia, defender la idea de una «lucha de clases en el campo») condujeron a un *impasse* del que no había salida satisfactoria. Las sustanciales concesiones a los campesinos en 1925 produjeron un incremento de la producción agrícola, pero hacia 1927 la producción de grado no había alcanzado aún su nivel anterior a 1914, mientras que la demanda de alimentos crecía simultáneamente al progreso de la industria y la urbanización. Los pequeños propietarios rurales podían disponer de escasa cantidad de grano, y los kulaks no tenían prisa en venderlo, pues no había nada que comprar con el dinero que recibían a cambio. Por ello, en 1927, Stalin se avino a adoptar extremas medidas de confiscación y coerción. Al principio Bujarin aprobó esta política y revisó su propio programa en la dirección de una mayor planificación, una mayor inversión en la industria pesada, un mayor grado de intervención estatal en el mercado y, finalmente, una «ofensiva» contra los kulaks.

Esto no bastaba para satisfacer a la oposición de izquierda, pero apenas tuvo importancia, pues mientras habían sido destruidas todas sus posiciones.

La creciente presión administrativa y económica sobre los campesinos produjo una drástica caída de suministros y un agravamiento de la ya difícil situación alimentaria. Stalin habló una y otra vez del peligro kulak y de la creciente fuerza del enemigo de clase, pero en febrero de 1928 insistía aún en que los rumores de abandono de la N. P. E. y la liquidación de los kulaks no eran más que especulaciones contrarrevolucionarias. Sin embargo, apenas cuatro meses después, anunció que «había llegado el momento» de la organización masiva de las granjas colectivas. En el pleno del Comité Central del mes de julio adoptó todas las tesis de Preobrazhenski que hasta entonces había atacado violentamente. Rusia sólo podía alcanzar la industrialización por medio de la acumulación interna; la única solución era fijar los precios de bienes industriales a un nivel elevadísimo para los campesinos. Al mismo tiempo siguió defendiendo el principio de una «alianza duradera con los campesinos medios» y confesó que todavía era necesaria la producción agrícola a pequeña escala. No obstante, Bujarin, Rykov y Tomski se rebelaron contra la nueva política, por lo que Stalin los calificó de una nueva oposición, de tendencia derechista: a comienzos de 1929 informó de este triste desarrollo al Politburó y poco después lo difundió públicamente. (En el otoño de 1928 se había referido en algunas conferencias al «peligro derechista», pero afirmaba todavía que en el Politburó había una total unanimidad.) La desviación derechista consistía, según él, en el descenso del ritmo de industrialización, el retraso de la colectivización a un futuro indeterminado, el restablecimiento de la completa libertad de comercio y el rechazo del uso de «medidas extraordinarias» —es decir, requisas, detenciones y presión policial— contra los kulaks. Pronto se advirtió también que los «derechistas» estaban equivocados acerca de la situación internacional: aún creían en la estabilización del capitalismo mundial y se negaban a luchar contra la izquierda socialdemócrata.

También en esta época Stalin pronunció diversas conferencias (la primera de ellas en 1928) en las que anunciaba un nuevo principio que habría de añadirse a su fama como teórico. Este era que como el comunismo seguía avanzando, la lucha de clases y la resistencia de los explotadores se volverían cada vez más violentas. Durante los próximos veinticinco años este descubrimiento sirvió de base a las represiones, persecuciones y masacres generalizadas en la Unión Soviética y los países sometidos a su gobierno.

Este fue el contexto de la colectivización masiva de la agricultura soviética, probablemente la operación de tipo bélico más masiva

nunca realizada por un Estado contra sus propios ciudadanos. Los intentos de utilizar moderadamente la coerción mostraron ser estériles, por lo que a finales de 1929 Stalin decidió emprender de nuevo una colectivización total, unida a la «liquidación masiva de los kulaks como clase». Pocos meses después, en marzo de 1930, cuando esta política hubo arrojado catastróficos resultados —los campesinos destruían el grano y sacrificaban masivamente a su ganado—, Stalin decretó una tregua temporal y en un artículo titulado «Aturdidos por el éxito» se quejaba del excesivo celo y apresuramiento de algunos funcionarios del Partido y de la violación del «principio voluntario». Esto hizo que el Partido y el aparato policial dudaran, con el resultado de que numerosas granjas colectivas fueron desmanteladas por propio acuerdo. No quedaba sino volver a la política de coerción, que convertía al país en un infierno. Cientos de miles, y después incluso millones de campesinos, fueron deportados a Siberia o a otras áreas desiertas; las revueltas desesperadas en los poblados fueron reprimidas sangrientamente por el ejército y la policía, y el país se hundió en el caos, el hambre y la miseria. En algunos casos, fueron deportados o condenados a muerte por inanición los habitantes de pueblos enteros; en convoyes masivos, precipitadamente organizados, miles de personas morían o sucumbían al frío y la privación; víctimas medio muertas recorrían el país pidiendo inútilmente socorro, y hubo casos de canibalismo. Para evitar que los campesinos hambrientos huyeran a las ciudades se introdujo un pasaporte interior y un cambio no autorizado de residencia se castigaba con el encierro en prisión. No se concedía pasaporte alguno a los campesinos, por lo que éstos se veían unidos al suelo como en los peores días de la servidumbre feudal; este estado de cosas no cambió hasta los años setenta. Los campos de concentración se llenaban de nuevas hordas de presos condenados a trabajos forzosos. El objeto de la destrucción de la independencia de los campesinos y su unión en granjas colectivas fue crear una población de esclavos, el beneficio de cuyo trabajo fomentaría a la industria. El efecto inmediato fue reducir la agricultura soviética a un estado de pobreza del que no se ha repuesto todavía, a pesar de las innumerables medidas de reorganización y reforma. A la muerte de Stalin, casi después de un cuarto de siglo desde que se iniciara la colectivización masiva, la producción de grano por cabeza de población estaba todavía por debajo del nivel de 1913; pero en este período, a pesar del hambre y la pobreza, se exportaron a todo el mundo grandes cantidades de productos agrícolas en interés de la industria soviética. El terror y la opresión de aquellos años no pueden expresarse meramente por las cifras de pérdida de vidas humanas, por enormes que éstas sean; quizá el retrato más vívido de lo

que significó la colectivización es la novela póstuma de Vasily Grossman *Forever Flowing*.

En general se acepta que al adoptar el «nuevo curso» y la política de colectivización forzosa, Stalin no estaba más que asumiendo el programa de Trotski-Preobrazhenski, una vez hubo eliminado a sus autores. Esta fue desde el principio la acusación de Bujarin, y fue compartida por muchos de los miembros de la antigua oposición que se apresuraron a pedir perdón a Stalin tras reconocer que no existían ya diferencias fundamentales en sus concepciones políticas. Aquellos que, como Radek, consiguieron esto, pudieron servir unos años más al nuevo Estado, pero no escaparon a su destrucción final. Varios pensadores marxistas han entendido la situación de esta forma, desde Lukács a Roy Medvedyev. Sin embargo, Trotski (que fue expulsado del Politburó en el otoño de 1926 y del Partido un año después, deportado a Alma Ata a comienzos de 1928 y que se exilió a Turquía en febrero de 1929 con el consentimiento del Gobierno turco) no compartía la idea de que la política de Stalin era idéntica a la suya propia. La burocracia estalinista, escribió, se vio forzada por la presión de la oposición a adoptar objetivos izquierdistas, pero tuvo que ponerlos en práctica de forma implacable y oportunista. La oposición creía en la colectivización, pero no en la coerción masiva; debía haberse combatido a los kulaks «por medios económicos». Esta fue la línea posteriormente adoptada por todos los seguidores de Trotski.

Sin embargo, su posición es muy débil. Trotski, es cierto, no habló nunca de colectivización forzosa, pero tampoco Stalin. Cualquiera que conozca la historia de esos años sólo a partir de los discursos y artículos de Stalin, supondría, sin dudar, que los campesinos se reunían en las granjas colectivas en busca de una vida mejor, que la «revolución desde arriba» fue saludada con una incontenible alegría, y que las únicas víctimas de las duras medidas adoptadas eran un grupo de saboteadores incorregibles, enemigos de los trabajadores y del Gobierno que expresaba infaliblemente los intereses del pueblo. Lo cierto es que Stalin puso en práctica el programa de la oposición por los únicos medios posibles. Todos los incentivos económicos que sugirieron se ensayaron antes de que Stalin recurriera a la coerción total. Los incentivos fiscales y de precios y una política de terror limitado se habían aplicado ya dos años antes, pero su único efecto había sido el descenso del suministro de trigo, con sombrías perspectivas. No quedaban ya más medios de presión económica, y sólo había dos alternativas: o volver a la N. P. E. en su forma plena y permitir el libre comercio, confiando en el mercado para asegurar la producción y suministro de alimentos, o seguir el camino emprendido y eliminar

a todo el campesinado independiente por el uso masivo del terror policial y militar. Al escoger esta última política, Stalin puso en práctica las exigencias de la izquierda de la única forma factible.

¿Por qué lo hizo? La primera alternativa no estaba excluida por «las leyes de la historia», y no había tampoco una fatal obligación de seguir la segunda vía. No obstante, la lógica del sistema soviético actuó decisivamente en la dirección realmente elegida. La ideología vigente era más consonante con una economía de esclavos basada en el terror que con la vuelta a las condiciones del mercado, incluso bajo control estatal. Mientras la masa de la población fue económicamente más o menos independiente del Estado, e incluso situó al Estado en cierto grado de dependencia con respecto a ella, no pudo cumplirse plenamente el ideal de una dictadura indivisible. Sin embargo, la doctrina marxista-leninista enseñaba que el socialismo sólo podría alcanzarse mediante un poder político y económico completamente centralizado. La abolición de la propiedad privada de los medios de producción era la suprema tarea de la humanidad y la principal obligación del sistema más progresista del mundo. El marxismo contemplaba la perspectiva de la fusión o unificación de la sociedad civil con el Estado mediante la dictadura del proletariado; y la única forma de alcanzar tal unidad era liquidar todas las formas de vida política, económica y cultural y sustituirlas por las formas impuestas por el Estado. De esta forma Stalin realizó el marxismo-leninismo de la única forma posible, consolidando su dictadura sobre la sociedad, destruyendo todos los vínculos sociales no impuestos por el Estado y a todas las clases, incluida la propia clase trabajadora. Lógicamente, este proceso no tuvo lugar de la noche al día. Exigía, en primer lugar, el sometimiento político de la clase trabajadora y, a continuación, el del Partido; había que aplastar a todos los núcleos de resistencia y privar al proletariado de todos los medios de autodefensa. El Partido era capaz de hacerlo porque al comienzo de su mandato estuvo apoyado por una gran parte del proletariado. No fue simplemente que, como subraya Deutscher, la antigua clase trabajadora, políticamente consciente y diestra en la batalla, fue diezmada por la Guerra Civil, y que la ruina y miseria de después de la guerra produjo un sentimiento de apatía y fatiga. El éxito del Partido se debió también a su uso del período de apoyo proletario de dos modos. En primer lugar, promovió sistemáticamente a los miembros mejor dotados de la clase trabajadora a los puestos más privilegiados de la Administración Pública, convirtiéndolos en una nueva clase gobernante; y en segundo, destruyó todas las formas existentes de organización de la clase trabajadora, sobre todo a los demás partidos socialistas y los sindicatos, y con ello los medios materiales de reanimar a estas organizaciones

se pusieron fuera del alcance de los trabajadores. Todo esto se hizo en una primera etapa y con bastante eficacia. De esta forma se paralizó la clase trabajadora, y no sólo la fatiga, sino el rápido progreso del totalitarismo, le impidió después llevar a cabo acciones eficaces, a pesar de ocasionales intentos desesperados. En este sentido puede decirse que la clase trabajadora rusa creó sus propios déspotas, independientemente de su origen de clase. De igual modo la *intelligentsia* trabajó durante muchos años inconscientemente para destruirse a sí misma mediante las dudas y la sumisión frente al incesante chantaje de la extrema izquierda.

De esta forma se cumplió la profecía de los mencheviques, que en 1920 compararon el mundo feliz anunciado por Trotski con la construcción de las pirámides por los esclavos egipcios. Por muchas razones, Trotski tuvo pocas oportunidades de llevar a cabo su propio programa; Stalin fue Trotski *in actu*.

La nueva política significó el ocaso político de Bujarin y sus aliados. Al comienzo de la controversia, la derecha tenía aún posiciones políticas firmes y un considerable apoyo en el Partido; pero pronto se puso de relieve que todas sus ventajas no eran nada en comparación con el poder del secretario general. La «desviación derechista» fue el principal blanco de ataque de Stalin y sus secuaces. Los bujarinistas —el último grupo de oposición del Partido que luchó por principios de gobierno y no meramente por el poder personal— fueron, durante 1929, despojados de todos los cargos que ocupaban en la burocracia estatal. Esto no significaba en modo alguno que la oposición de izquierda hubiera recuperado su antigua influencia. Ninguno de sus miembros volvió a ocupar su cargo, si bien Stalin ofreció a algunos de ellos puestos de segundo orden: un hombre capaz como Radek siguió siendo todavía varios años el panegirista oficial del Gobierno. Los bujarinistas no se arriesgaron a concitar las opiniones externas al Partido, como tampoco habían hecho los izquierdistas (si bien en su época había más posibilidades de hacerlo). Tampoco se atrevieron a organizar la actividad «fraccional»; después de todo había pasado poco tiempo desde la disputa entre Trotski y Zinoviev, en la que éstos se habían pronunciado contra el fraccionalismo y habían exaltado la unidad del Partido. En cuanto al gobierno de un partido, no fue puesto en cuestión ni por la oposición de izquierda ni por la de derecha. Todos eran prisioneros de su propia doctrina y de su propio pasado: todos habían colaborado con la voluntad de crear el aparato de violencia que terminó aplastándoles. El desesperado intento de Bujarin por formar una unión con Kamenev no fue más que un penoso epílogo de su carrera. En noviembre de 1929, los desviacionistas realizaron un acto público de penitencia, pero ni siquiera

esto les salvó. La victoria de Stalin fue completa; el colapso de la oposición bujarinista significó el triunfo de la autocracia en el Partido y en el país. En diciembre de 1929 se celebró el quinto aniversario de Stalin como un hecho histórico capital, y a partir de esta fecha podemos datar los orígenes del «culto a la personalidad». La profecía de Trotski de 1903 se había cumplido: el gobierno del Partido se había convertido en gobierno del Comité Central, y éste, a su vez, había pasado a ser la tiranía personal de un dictador.

La destrucción del campesinado soviético, que constituía las tres cuartas partes de la población, no fue sólo un desastre económico, sino también moral, para todo el país. Decenas de millones de personas se vieron reducidas a la semiesclavitud, y millones de súbditos fueron utilizados como ejecutores del proceso. Todo el Partido se convirtió en una organización de torturadores y opresores: nadie era inocente, y todos los comunistas fueron cómplices en la coerción de la sociedad. De esta forma el Partido adquirió una nueva especie de unidad moral y emprendió un camino sin retorno.

También en esta época fue sistemáticamente destruido lo que quedaba de la cultura soviética y de la *intelligentsia* independiente: el régimen estaba entrando en la etapa de consolidación final.

El destino personal de Bujarin a partir de 1929 hasta su asesinato legal en 1938 no tuvo consecuencias para la historia de la Unión Soviética o del marxismo. Tras su ocaso trabajó durante un tiempo como director de investigación del Supremo Consejo Económico y publicó ocasionales artículos en los que intentó plasmar —como señala Stephen F. Cohen en su excelente biografía— una nota de crítica ocasional y muda. Siguió siendo miembro del Comité Central y, tras una nueva retractación pública, pasó a ser director de *Izvestia* en 1934. En el Congreso de Escritores de agosto de ese año pronunció una conferencia de talante «liberal» para la época, y en 1935 fue el presidente efectivo de la comisión que redactó la nueva Constitución Soviética; este documento, promulgado en 1936 y vigente hasta 1977, es en su mayor parte, si no en su totalidad, obra de Bujarin. Detenido en febrero de 1937, Bujarin fue condenado a muerte en la última de una serie de monstruosas farsas judiciales. Su biógrafo le denomina «el último bolchevique», una descripción que es verdadera o falsa según el significado que le atribuyamos. Es cierta si entendemos por bolchevique a una persona que aceptó todos los principios del nuevo orden —el poder ilimitado de un partido único, la «unidad» dentro del Partido, una ideología excluyente de todas las demás, la dictadura económica del Estado— y que también creyó que era posible, dentro de este marco, evitar el despotismo de una oligarquía o de un individuo, gobernar sin uso del terror y preservar

los valores que los bolcheviques habían defendido durante la lucha por el poder, a saber: el gobierno de los trabajadores o del proletariado, el libre desarrollo cultural y el respeto del arte, la ciencia y las tradiciones nacionales. Pero si «bolchevique» significa todo esto, simplemente consiste en un hombre incapaz de sacar las conclusiones lógicas de sus propias premisas. Si, por otra parte, la ideología bolchevique no es cuestión de generalidades, sino que supone aceptar las consecuencias inevitables de los propios principios, entonces Stalin tuvo razón en considerarse a sí mismo como el más coherente de todos los bolcheviques y leninistas.

Capítulo 2

CONTROVERSIAS TEORICAS EN EL MARXISMO SOVIETICO DE LOS AÑOS VEINTE

1. *El clima intelectual y político*

Como hemos visto, los años de la N. P. E. comprendidos entre 1921 y 1929 no fueron una etapa de libertad en la esfera intelectual. Por el contrario, el arte, la literatura, la filosofía y las ciencias humanas independientes estuvieron sometidas a una presión siempre creciente. No obstante, también en estos campos los años posteriores de colectivización marcan un momento decisivo, que puede definirse de la siguiente forma. Durante el período de la N. P. E. se exigía a los escritores y artistas una lealtad absoluta al régimen y no se les permitía producir obras antisoviéticas, pero dentro de estos límites se toleró de hecho la existencia de varias tendencias. No existían cánones exclusivos en arte y literatura; se permitía la experimentación, y la glorificación directa del régimen o de su líder no era un *sine qua non* de toda publicación. En filosofía reinaba en solitario el marxismo, pero aún no estaba codificado, y en modo alguno estaba universalmente claro en qué consistía el «verdadero» marxismo. Por esta razón siguió habiendo controversias, y había marxistas convencidos que intentaban sinceramente descubrir qué estaba y qué no estaba en consonancia con el marxismo. Además, los filósofos de los años veinte, si bien no dejaron obras de especial importancia, eran hombres de formación intelectual «normal» y, si bien eran leales al régimen, no se preocupaban por las posibles reacciones de éste a sus especulaciones.

Igualmente, durante algunos años estuvieron en activo diversas editoriales privadas. Entre 1918 y 1920 aún se publicaron obras no marxistas —por ejemplo, las de Berdyayev, Frank, Lossky, Novgorodtsev y Askoldov— y existían uno o dos periódicos no marxistas, como *Mysl i slovo* y *Mysl*. Esto muestra la falta de fundamento de la tesis posterior de que fue necesaria la represión a causa de las agudas amenazas al poder soviético. Los años de relativa libertad cultural fueron los de la Guerra Civil, en que la amenaza al régimen había sido mucho mayor que posteriormente (y, de igual modo, a partir de 1941, en unos años en que el destino del país estaba en peligro, hubo un cierto grado de relajación en las cuestiones culturales). Sin embargo, en 1920 se suprimieron las cátedras de filosofía en la Universidad, y en 1922 fueron expulsados del país todos los filósofos no marxistas, incluidos los antes mencionados.

En arte y literatura, los años veinte se caracterizaron por numerosas obras de valor. Escritores notables que se identificaron con la Revolución le dieron una cierta autenticidad a través de su obra: entre ellos figuran Babel, el joven Fadeyev, Pilnyak, Mayakovsky, Ysenin, Artem Vesyoly y Leonov. Su creatividad es prueba del hecho de que la Revolución no fue un mero *coup d'état,* sino una explosión de las fuerzas realmente presentes en la sociedad rusa. Sin embargo, por esta época estuvieron también en activo escritores que en modo alguno favorecían al sistema soviético, como, por ejemplo, Pasternak, Akhmatova y Zamyatin. En los años treinta esta situación llegó a su fin. De hecho, es difícil decir si durante este período era más seguro identificarse con la Revolución o ser un «superviviente burgués». Muchos de los escritores del primer grupo fueron asesinados (Babel, Pilnyak, Vesyoly) o se suicidaron (Mayakovsky, Yesenin); de los del segundo grupo algunos murieron en campos de concentración, pero otros sobrevivieron a los años de persecución (Akhmatova, Pasternak) o tuvieron que emigrar (Zamyatin). Los que optaron por convertirse en panegiristas de la tiranía de Stalin (Fadeyev, Sholojov, Olesha, Gorky) sacrificaron en general su talento en el empeño.

Los primeros años posteriores a la Guerra Civil testimoniaron un renacimiento en todas las formas de la cultura. Los nombres de los grandes productores y directores de la época —Meyerhold, Pudovkin, Eisenstein— pertenecen a la historia universal del teatro y el cine. Las modas occidentales, y sobre todo las de vanguardia, fueron acogidas ansiosamente y sin temor a las consecuencias. Los partidarios soviéticos de Freud, tales como I. D. Yermakov, acentuaron los aspectos materialistas y deterministas del psicoanálisis; el propio Trotski mostró una actitud favorable hacia el freudismo. Las obras de J. B. Watson sobre el behaviorismo aparecieron en traducción rusa.

Por el momento no había ataques ideológicos a los nuevos desarrollos de la ciencia natural. La teoría de la relatividad fue bien recibida por los comentadores, según los cuales confirmaba el materialismo dialéctico al establecer que el tiempo y el espacio son formas de la existencia de la materia. También se recibieron bien las tendencias «progresistas» en materia educativa, sobre todo el énfasis de Dewey en la «escuela libre» en oposición a la disciplina y la autoridad; en la misma época, Viktor M. Shulgin, por ejemplo, afirmó que en el comunismo «desaparecerían» las escuelas. De hecho, no era incongruente con la doctrina de Marx el que todas las instituciones del viejo mundo estaban condenadas a desaparecer: el Estado, el ejército, la escuela, la nación y la familia. Las ideas de este tipo expresaban un ingenuo espíritu de vanguardia en el comunismo que estaba condenado a «desaparecer» de una vez por todas. Sus partidarios creían que estaba cobrando vida un nuevo régimen en el que todas las instituciones y tradiciones caducas, las santidades y tabúes, los cultos e ídolos se derrumbarían ante la fuerza triunfante de la razón; el proletariado mundial, como otro Prometeo, crearía una nueva era de humanismo. Este fervor iconoclasta atrajo a muchos intelectuales occidentales de la vanguardia literaria o artística, como a los surrealistas franceses, que vieron en el comunismo la encarnación política de su propia lucha contra la tradición, el academicismo, la autoridad y el pasado en general. La atmósfera cultural de Rusia en esos años era de tipo adolescente, común a todos los períodos revolucionarios: la idea de que la vida está empezando, de que el futuro es ilimitado y de que la humanidad no está ya determinada por las cadenas de la historia.

El nuevo régimen hizo un gran esfuerzo por abolir el analfabetismo y promover la educación. Pronto se utilizaron las escuelas para el adoctrinamiento ideológico y se extendió considerablemente el sistema educativo. Se crearon numerosas universidades, pero muchas de ellas de corta duración, como indican las cifras: antes de la guerra, Rusia tenía 97 centros de enseñanza superior, en 1922 había 278, pero en 1926 éstas quedaron limitadas a la mitad (138). Al mismo tiempo se fundaban «Facultades Obreras» *(rabfaki)*, que impartían cursos acelerados para preparar a los trabajadores para la educación superior. Inicialmente, la política cultural soviética, bajo el mandato de Lunacharski, se redujo a objetivos limitados. Era imposible destituir de golpe a todos los maestros y estudiantes «burgueses» de las instituciones académicas, pues esto habría puesto virtualmente fin al aprendizaje y la educación. Desde el principio, las universidades estuvieron más sometidas a las presiones políticas que la Academia y los institutos de investigación, como sucede también hoy día: lógica-

mente hay menos control en los centros que no participan en la educación de los jóvenes. Durante los años veinte, la Academia de Ciencias conservó una considerable dosis de autonomía, mientras que las universidades la perdieron en fecha temprana, quedando formados sus cuerpos de gobierno por representantes del Comisariado de Educación y activistas del Partido procedentes de las Facultades Obreras. Las cátedras se concedieron a individuos políticamente de confianza sin la necesaria cualificación académica; la matrícula de los estudiantes estaba sometida a criterios de clase para excluir las solicitudes «burguesas», es decir, de hijos de la antigua *intelligentsia* o de la clase media. Se puso mucho énfasis en la formación «vocacional», en oposición a la vieja idea de una universidad «liberal» con unos programas bastante flexibles: el objetivo era evitar la creación de una *intelligentsia* en el viejo sentido, es decir, de una clase de personas que desearan no sólo ser expertos en su propia profesión, sino ampliar sus horizontes, adquirir una cultura general y formar sus propias opiniones en las cuestiones de interés general. La educación de la «nueva *intelligentsia*» tenía que limitarse, en la medida de lo posible, a cualificaciones estrictamente profesionales. Los principios que aún están hoy en vigencia fueron introducidos en fecha temprana; sin embargo, la intensidad de la presión política variaba en los diversos campos. Al comienzo no existía prácticamente coerción en lo relativo al contenido de la ciencia natural; en las humanidades era más fuerte en las áreas ideológicamente sensibles, a saber, la filosofía, la sociología, el derecho y la historia moderna. Durante los años veinte aún se permitía la publicación de obras de no marxistas sobre la historia del mundo antiguo, Bizancio o la vieja Rusia.

En cuanto a los pueblos no rusos del Estado soviético, cuyo «derecho a la autodeterminación» resultó pronto ser papel mojado (como Lenin había predicho), recibieron los beneficios de la educación general por medio de su propia lengua, y la rusificación no fue al principio un factor significativo. En resumen, aunque el nivel general de educación se resintió considerablemente, el nuevo régimen consiguió establecer un sistema escolar accesible a todos por vez primera en la historia de Rusia.

Durante la primera década de poder soviético, las universidades estuvieron influidas en gran medida por académicos de tipo antiguo, aun cuando algunas facultades —sobre todo las de historia, filosofía y derecho fueron «reformadas» totalmente o clausuradas. Para formar nuevos cuadros docentes y fomentar la difusión de la enseñanza ortodoxa, las autoridades crearon dos instituciones con base en el Partido: el Instituto de Profesores Rojos (1921), con la finalidad de formar a sustitutos de la antigua *intelligentsia* para las universidades,

y, con anterioridad, la Academia Comunista de Moscú. Ambos órganos fueron apoyados por Bujarin, mientras éste estuvo en el poder, y varias veces fueron purgados de elementos «izquierdistas» o «derechistas»; posteriormente fueron clausuradas, una vez que el Partido consiguió un pleno control de todas las instituciones académicas y no necesitó ya un centro especial de formación para dotarse de personal de confianza. Otra creación de la época fue el Instituto Marx-Engels, que estudiaba la historia del comunismo e inició una edición crítica de primera categoría de las obras de Marx y Engels (la edición M. E. G. A.). Su director, D. B. Ryazanov, fue destituido de su cargo en 1930, al igual que prácticamente todos los verdaderos intelectuales marxistas, y probablemente fue víctima de la purga, aunque algunos afirman que murió de muerte natural en Saratov el año 1938.

El principal historiador marxista de los años veinte fue Mikhail N. Pokrovski, académico eminente y amigo de Bujarin. Durante algunos años fue comisario diputado de Educación con Lunacharsky, y fue el primer director del Instituto de Profesores Rojos. Enseñó historia al estilo marxista clásico, proponiéndose mostrar que el análisis detallado confirmaba invariablemente las tesis generales del marxismo: el papel decisivo de la tecnología y los conflictos de clase, la importancia subordinada de la individualidad en el proceso histórico, la doctrina de que todas las naciones atravesaban esencialmente por las mismas etapas de evolución, etc. Pokrovski escribió una historia de Rusia que fue muy admirada por Lenin, y tuvo la buena suerte de morir en 1932, antes de las grandes purgas. Posteriormente sus ideas fueron calificadas de incorrectas y fue acusado de negar la «objetividad» de la ciencia histórica, por ejemplo, en la muy citada afirmación de que la historia no es sino política proyectada hacia el pasado. Sin embargo, fue un verdadero historiador y tenaz investigador, al contrario que todos los miembros del Partido defensores de la «objetividad científica». Las acusaciones formuladas contra él y su escuela estuvieron principalmente ligadas a la creciente influencia del nacionalismo en la ideología estatal y al culto de Stalin como suprema autoridad en historia: Pokrovski, se dijo, mostraba «falta de patriotismo» y sus estudios subestimaban el papel de Lenin y Stalin. La acusación era cierta en la medida en que Pokrovski no glorificó las conquistas de la Rusia zarista, como posteriormente pasó a ser *de rigueur*, o pregonó las virtudes y la superioridad general del pueblo ruso.

La historia del Partido estuvo naturalmente sometida al más estricto control desde el primer momento. No obstante, durante muchos años no hubo una única versión autorizada, hasta la publicación, en 1938, del *Breve Curso* y, mientras duró la lucha de facciones,

cada grupo presentó la historia del Partido a la luz más favorable para sus propios intereses. Trotski escribió su versión de la Revolución y Zinoviev otra. Se publicaron diversos manuales, todos ellos escritos, por supuesto, por activistas o historiadores del Partido por orden de éste (por ejemplo, A. S. Bubnov, V. I. Nevsky, N. N. Popov), pero no necesariamente con el mismo contenido. Durante muchos años la versión más autorizada fue la de E. Yaroslavski, publicada por vez primera en 1923 y revisada varias veces de acuerdo con los cambios de poder en la cúpula. Eventualmente fue sustituida por una obra colectiva con Yaroslavski como editor, pero, a pesar de todos sus esfuerzos, fue acusado de «graves errores», es decir, no fue lo suficientemente adulador de Stalin. De hecho, la historia del Partido fue degradada al *status* de un arma política en fecha muy anterior a la de cualquier otra rama de estudio: desde el principio, los manuales de historia del Partido no fueron más que manuales de autoelogio. No obstante, en los años veinte también se publicó un valioso material en este terreno, sobre todo en la forma de memorias y contribuciones en revistas especializadas.

El experto soviético más conocido en teoría legal y constitucional durante los años veinte fue Yevgeny B. Pashukanis (1890-1938), que cayó en la gran purga junto con muchos otros. Era el director del departamento de estudios jurídicos de la Academia Comunista y su *Teoría General del Derecho y Marxismo* (publicado en traducción alemana en 1929) se considera como producto típico de la ideología soviética del momento. Su argumento era que no sólo los particulares sistemas de cambio de las normas legales, sino la misma forma del derecho, es decir, el fenómeno del derecho en su conjunto, es un producto de relaciones sociales fetichistas y por tanto, en su forma desarrollada, una manifestación histórica de la época de la producción comercial. El derecho había sido creado como instrumento para la regulación del comercio y posteriormente fue extendido a otros tipos de relaciones personales. Por tanto, está de acuerdo con la teoría marxista afirmar que en una sociedad comunista el derecho debe desaparecer de igual forma que el Estado y otras creaciones del fetichismo de la mercancía. El derecho soviético vigente tiene su razón de ser en el hecho de que se está atravesando un período de transición en el que las clases no han sido abolidas y aún existen residuos del capitalismo. No puede existir algo semejante a una forma de derecho peculiar a una sociedad comunista, pues las relaciones personales en esta sociedad no estarán medidas por categorías jurídicas.

La teoría de Pashukanis estaba realmente basada en las enseñanzas de Marx y concordaba con la interpretación de Marx realizada en el momento por Lukács y Korsch; por otra parte, los socialdemócratas,

como Renner y Kautsky, consideraban al derecho como un instrumento permanente de regulación de las relaciones entre los individuos. Según el argumento de Lukács en su análisis de la reificación, de la filosofía social de Marx se sigue que el derecho es una forma del carácter reificado y fetichista de las relaciones personales en una sociedad dominada por el intercambio de mercancías. Cuando la vida social vuelva a su forma no mediada, los seres humanos no estarán ya obligados, ni serán capaces, de dirigir sus relaciones mediante normas legales abstractas; como destacó Pashukanis, las asociaciones legales reducen a los individuos a categorías jurídicas abstractas. El derecho es, por tanto, un aspecto de la sociedad burguesa, en el que todas las asociaciones personales asumen una forma reificada y los individuos son sólo los juguetes de fuerzas impersonales —las del valor de cambio en el proceso económico o las normas legales abstractas en la sociedad política.

Conclusiones similares derivaban de la teoría marxista de otro teórico del derecho de los años veinte, Petr I. Stuchka, quien afirmaba que el derecho como tal es un instrumento de la lucha de clases y que por tanto debe existir mientras exista antagonismo de clases: en una sociedad socialista es un instrumento para limitar la resistencia de las clases hostiles, y en una sociedad sin clases no puede seguir existiendo necesidad de él. Stuchka, que representaba a Letonia en el Comintern, fue durante muchos años funcionario de la policía secreta soviética.

En literatura y otras áreas políticamente menos sensibles que la historia del Partido, la mayoría de sus líderes y de los del Estado no tenían objeción en permitir un cierto pluralismo dentro de los límites de una lealtad general al régimen. Ni Lenin, ni Trotski, ni Bujarin intentaron imponer un corsé a la actividad literaria. Lenin y Trotski tenían gustos personales anticuados y no tenían tiempo para atender a la literatura de vanguardia o el *Proletkult;* Bujarin tenía alguna simpatía por este último, pero Trotski, que publicó varios artículos sobre temas literarios, afirmó, lisa y llanamente, que no había ni podía haber una «cultura proletaria». El proletariado, afirmaba, no podía producir ninguna cultura en el momento presente porque no tenía formación y, en cuanto al futuro, la sociedad socialista no crearía una cultura de clase, sino que elevaría toda la cultura humana a un nuevo nivel. La dictadura del proletariado era sólo una etapa breve y transitoria tras la cual se implantaría la gloriosa sociedad sin clases, una sociedad de superhombres, cualquiera de los cuales podría ser intelectualmente igual a Aristóteles, Goethe o Marx. En opinión de Trotski, era erróneo canonizar ningún determinado estilo literario,

o catalogar ciertas formas creativas como progresistas o reaccionarias independientemente de su contenido.

La imposición de un patrón uniforme en arte y literatura y su transformación en medios para la glorificación del Estado, el Partido y Stalin fue un efecto natural del desarrollo del totalitarismo; pero la *intelligentsia* creativa, o al menos grandes sectores de ella, colaboraron considerablemente en el proceso. Durante la época en que diversas escuelas literarias y artísticas estuvieron en liza y fueron toleradas con la condición de su lealtad general hacia el régimen, casi todas ellas solicitaron apoyo al Partido para luchar contra sus rivales: esto fue especialmente cierto en literatura y teatro. De esta forma, los escritores y todos aquellos que buscaban el monopolio de sus ideas aceptaron y fomentaron el funesto principio de que eran las autoridades del Estado y del Partido las que tenían que autorizar o prohibir esta o aquella forma artística. La destrucción de la cultura soviética fue en parte obra de sus propios representantes. Sin embargo, hubo excepciones. Por ejemplo, la escuela «formalista» de crítica literaria floreció en los años veinte y fue respetada como importante tendencia humanista; fue condenada a finales de la década, pero varios de sus miembros se negaron a ceder a la presión política y las sanciones policiales, y se vieron reducidos al silencio. Hay que considerar que, a resultas de esta tenacidad, el formalismo siguió existiendo como corriente clandestina y reapareció veinticinco años después, durante el deshielo parcial posterior a la muerte de Stalin, como un movimiento intelectual fuerte y sin tacha, aunque obviamente algunos de sus líderes murieron mientras tanto de causas naturales o de otro tipo.

Los años veinte fueron también el período de la «nueva moralidad proletaria»; un término que designa diversos cambios planificados o espontáneos, no todos ellos dirigidos en la misma dirección. Por una parte había una continua lucha contra los «prejuicios burgueses»: esto no era específicamente marxista, y reflejaba la antigua tradición revolucionaria rusa. Se apreció, por ejemplo, en la relajación de las formas legales relativas a la familia: matrimonio y divorcio eran operaciones de sellado de papeles, se abolió la distinción entre hijos legítimos y bastardos y se eliminaron las restricciones al aborto. La libertad sexual era la norma entre los revolucionarios, como había defendido Alexandra Kollontay por motivos teóricos y puede comprobarse en las novelas soviéticas de la época. El Gobierno estaba interesado en estos cambios en la medida en que tendían a debilitar la influencia de los padres y facilitaban el monopolio estatal en la educación. La propaganda oficial fomentó todas las formas de educación colectiva incluso de los niños más pequeños, y muchas veces los vínculos fami-

liares se consideraron simplemente como otro «residuo burgués»: se enseñaba a los niños a espiar a sus padres y a informar sobre ellos, y se les recompensaba cuando lo hacían. Sin embargo, en este y otros aspectos de la vida, como la escolarización y el ejército, los años subsiguientes marcaron un cambio de perspectiva oficial. De los ideales radicales e iconoclastas predicados en los primeros años de la revolución se descartaron todos, excepto aquellos que ayudaban al Estado a ejercer un control absoluto sobre los individuos. La idea de educación colectiva y de reducción de la autoridad paterna al mínimo siguió dominando, pero se puso fin a los métodos educativos «progresistas» destinados a promover la iniciativa y la independencia. La disciplina estricta volvió a ser la norma, y en este aspecto las escuelas soviéticas difirieron de las zaristas sólo en el énfasis inmensamente mayor en el adoctrinamiento. En su momento, cobró nuevo vigor la ética sexual puritana. Los primeros eslóganes en desaparecer fueron, lógicamente, los relativos a la democratización del ejército. En la época de la Guerra Civil, Trotski fue muy consciente de que un ejército necesita una disciplina absoluta, una jerarquía estricta y un cuerpo de oficiales profesional: los sueños de un ejército del pueblo basado en la hermandad, la igualdad y el celo revolucionario se reconocieron pronto como utópicos.

El Estado se propuso igualmente desde el principio destruir la influencia de la Iglesia y la religión: esto estaba manifiestamente en concordancia con la doctrina marxista y también con el objetivo del Estado de acabar con toda la educación independiente. Hemos visto ya que, aunque el régimen soviético proclamaba la separación de Iglesia y Estado, nunca consiguió, ni pudo conseguir, hacer realidad este principio; esto significaría que el Estado no se interesaba por las ideas religiosas de sus ciudadanos y les aseguraba iguales derechos si pertenecían a una u otra confesión, mientras que la Iglesia o Iglesias se reconociesen sometidas al derecho civil. Pero una vez que el Estado se hubo convertido en un instrumento del Partido, con una filosofía antirreligiosa, esta separación resultó ser imposible. La ideología del Partido pasó a ser la del Estado, y todas las formas de vida religiosa se convirtieron forzosamente en actividad antiestatal. La separación de Iglesia y Estado significa que los creyentes y los no creyentes tienen iguales derechos y que los primeros tienen iguales oportunidades para ejercer el poder que los miembros del Partido ateos. Basta con enunciar este principio para darse cuenta de su absurdo en las condiciones del Estado soviético. Un Estado que desde el principio profesó su adherencia a una filosofía o ideología básica de la que derivaba su legitimidad, no podía ser neutral con respecto a la reli-

gión. Por ello, durante los años veinte, la Iglesia fue perseguida y no fue permitida su enseñanza, si bien la intensidad del proceso varió en diferentes ocasiones. El régimen consiguió persuadir a parte de la jerarquía para que lo apoyara —no hizo concesiones de su parte, por lo que no se puede hablar de compromiso— y a finales de los años veinte, una vez eliminados muchos sacerdotes recalcitrantes, una gran parte de los restantes profesaron su lealtad y elevaron oraciones por el Estado y Gobierno soviéticos. Por entonces, tras innumerables ejecuciones, la disolución de monasterios y conventos, la expropiación y la supresión de derechos civiles, la Iglesia pasó a ser sólo una sombra de lo que había sido. No obstante, la propaganda antirreligiosa había seguido siendo un importante elemento en la educación del Partido. La Liga de los Militantes Ateos, fundada en 1925 bajo la dirección de Yaroslavski, hostigó y persiguió a los cristianos y a otros creyentes de mil maneras, con el apoyo del Estado.

La fuerza educativa más poderosa de la nueva sociedad fue, sin embargo, el sistema de represión policial. Aunque su intensidad fue fluctuante, siempre podía suceder que cualquier ciudadano, en cualquier momento, fuese sometido a medidas represivas a voluntad de las autoridades. Lenin había afirmado que, en la nueva sociedad, la ley no tendría nada que ver con la ley en sentido tradicional, es decir, que no debía permitirse limitar el poder del Gobierno en modo alguno. Por el contrario, como bajo cualquier régimen, el derecho «no era nada sino» un instrumento de la opresión de clase, el nuevo orden adoptó el principio correspondiente de la «legalidad revolucionaria», que significaba que las autoridades no tenían que estar limitadas por las formas legales, los principios de prueba, los derechos de los acusados, etc., y que podían detener, encarcelar y ejecutar a cualquiera que pudiera presentar siquiera un peligro potencial para la «dictadura del proletariado». La Cheka, precursora de la K. G. B., estuvo facultada desde el principio para encarcelar a cualquiera sin la sanción del juez, e inmediatamente después de la Revolución se promulgaron medidas para que diversas categorías de personas deficientemente definidas —especuladores, agitadores contrarrevolucionarios, agentes de potencias extranjeras, etc.— fueran «ejecutados sin piedad». (No se definía a qué categoría de personas había que ejecutar piadosamente.) Esto significaba en la práctica que las autoridades locales de policía tenían poderes absolutos sobre la vida y la muerte de todo ciudadano. Los campos de concentración (se utilizó realmente este término) fueron creados en 1918, bajo la autoridad de Lenin y Trotski, para los diversos tipos de «enemigos de clase». Inicialmente estos campos se utilizaron como lugares de castigo para los adversarios políticos —los

Cadetes, Mencheviques y los S. R., los posteriores trotskistas y otros desviacionistas, los sacerdotes, los antiguos oficiales y jefes zaristas, los miembros de las clases posesivas, los criminales comunes, los trabajadores que quebraban la disciplina de trabajo y los recalcitrantes de todo tipo. Sólo después de algunos años los campos pasaron a ser un factor de importancia en la economía soviética por su suministro de trabajo esclavo a escala masiva. En diversas ocasiones se dirigió el terror especialmente contra uno u otro grupo social, según cuál fuera el que el Partido considerase como el «principal enemigo» del momento; pero desde el principio el sistema de represión estuvo completamente por encima de la ley, y todos los decretos y leyes penales sólo sirvieron para autorizar el uso de un poder arbitrario por aquellos que ya lo poseían. Las farsas judiciales empezaron muy pronto, por ejemplo, con el proceso de los S. R. y de los sacerdotes; un expresivo aviso de los acontecimientos posteriores fue el juicio de Shakhty en mayo de 1928 de docenas de ingenieros que trabajaban en la cuenca carbonera de Donets, en el que las pruebas estuvieron trucadas desde el principio hasta el final y los testimonios se basaron en confesiones obtenidas por extorsión. Las víctimas, acusadas de sabotaje y de «contrarrevolución económica», fueron cabezas de turco idóneas para los fracasos económicos del régimen, sus errores organizatorios y el lamentable estado de la población. Once de ellos fueron condenados a muerte y a muchos otros se les impusieron largas condenas de prisión. El juicio quiso servir de aviso para todos los miembros de la antigua *intelligentsia*, en el sentido de que no habrían de esperar un tratamiento indulgente por parte del Estado. El registro de las actas ha sido analizado admirablemente por Solzhenitsyn y presenta una imagen de la degradación absoluta de los conceptos legales bajo el régimen soviético.

No existen pruebas de que ninguno de los líderes del Partido protestara en algún momento o intentara evitar las represiones o los juicios manifiestamente amañados, pues ninguna de las víctimas era bolchevique. Los grupos de la oposición sólo empezaron a protestar cuando el terror afectó a sus propios miembros, que eran fieles activistas del Partido; pero por entonces las protestas no tenían ya crédito. El aparato policial estaba por completo en manos de Stalin y sus ayudantes, y en los niveles inferiores ocupó un lugar de preferencia por encima de la burocracia del Partido. Sin embargo, no puede decirse que la policía controlara nunca al Partido en su conjunto, pues Stalin gobernó en solitario durante todo su mandato como cabeza del Partido y no de la policía; sin embargo, fue a través de la policía como gobernó el Partido.

2. *Bujarin como filósofo*

Uno de los rasgos distintivos del comunismo fue la convicción de la importancia de la filosofía en la vida política. Desde los mismos comienzos, es decir, desde los primeros escritos de Plejanov, el marxismo ruso mostró una tendencia marcada a desarrollarse en un sistema «integral», que abarcase y tuviera respuesta para todas las cuestiones de la filosofía, la sociología y la política. Aunque los individuos diferían en la definición de aquello en lo que consistía la filosofía, todos estaban de acuerdo en que el Partido debía tener y tenía una perspectiva filosófica definida, y en que esta perspectiva no podía tolerar otra rival. En Rusia no hubo virtualmente una contrapartida al «neutralismo» filosófico de tantos marxistas alemanes, que lo expresaban en dos proposiciones lógicamente independientes. La primera de ellas era que el marxismo, como teoría científica de los fenómenos sociales, no tenía necesidad de premisas filosóficas, al igual que cualquier otra ciencia; la segunda, que el Partido estaba vinculado a un programa político y a una doctrina histórico-social, pero que sus miembros eran libres de unirse a cualquier religión o filosofía. Lenin atacó violentamente a ambos principios, y con ello se erigió en fiel representante del marxismo ruso.

Por este motivo, las autoridades del Partido no perdieron el tiempo tras la Revolución en interesarse por la formación filosófica. Sin embargo, todavía no disponían de una filosofía codificada. Aparte de Marx y Engels, Plejanov era considerado como la principal autoridad; la obra de Lenin sobre el empiriocriticismo no disfrutó en modo alguno del *status* de texto canónico de obligada referencia.

Bujarin fue el primero de los líderes del Partido que intentó, después de Lenin, una exposición sistemática de la filosofía y doctrina social generales del Partido. Estaba mejor dotado para la tarea que muchos otros, pues durante sus años de emigración había estudiado obras sociológicas no marxistas como las de Weber, Pareto, Stammler y otros. En 1921 publicó *La Teoría del Materialismo Histórico: un manual popular de sociología marxista* (traducción inglesa de 1926). Al contrario que el *Empiriocriticismo* de Lenin, que era un ataque contra una herejía determinada, la obra de Bujarin se propuso ofrecer una presentación general de la doctrina marxista. Durante muchos años fue utilizada como texto básico en la formación teórica de los cuadros del Partido, y su importancia radica en este hecho más que en sus méritos intrínsecos.

Bujarin afirma que el marxismo es una teoría científica de los fenómenos sociales, la única estrictamente científica y general, y que trata a estos fenómenos tan «objetivamente» como cualquier otra

ciencia trata su área de estudio; por ello los marxistas son realmente capaces de predecir los procesos históricos, algo que no puede hacer nadie más. Es cierto que el marxismo es también una teoría de clase, como todas las teorías sociales; pero es una teoría respaldada por el proletariado, que tiene horizontes mentales más amplios que la burguesía, porque su objetivo consiste en cambiar la sociedad y porque es capaz de anticipar el futuro. Por ello sólo el proletariado puede producir, y de hecho ha producido, una «verdadera ciencia» de los fenómenos sociales. Esta ciencia es el materialismo histórico, o la sociología marxista. (El término «sociología» no era aprobado por todos los marxistas, y Lenin lo rechazó por el hecho de que la «sociología» como tal —no meramente esta o aquella teoría— era una invención burguesa. Sin embargo, Bujarin quiso evidentemente acomodar un término ya en uso para denotar un determinado campo de estudio científico.)

El materialismo histórico, afirma Bujarin, se basa en la premisa de que no existe diferencia entre las ciencias sociales y naturales, ni en los métodos de investigación, ni en el enfoque causal de su objeto. Todos los procesos sociales están sometidos a leyes causales invariables; a pesar de las objeciones de teóricos tales como Stammler, el hecho de que el hombre actúa por propósitos no introduce diferencia alguna, pues la voluntad y los propósitos están ellos mismos condicionados igual que todo lo demás. Las teorías de la acción finalista, ya sea en el campo natural o social, y todas las teorías indeterministas, llevan directamente al postulado de una deidad. El hombre no tiene libre voluntad: todas sus acciones están causalmente determinadas. No existe nada semejante a «azar» en sentido objetivo. Lo que llamamos azar es la intersección de dos cadenas causales, sólo una de las cuales nos es conocida: la categoría de «azar» no es más que la expresión de nuestra ignorancia.

Como la ley de la necesidad se aplica a todos los fenómenos sociales, es posible predecir el curso de la historia. Estas predicciones «no están aún» establecidas tan exactamente que podamos predecir las fechas de sucesos particulares, pero esto se debe sólo a la imperfección de nuestros conocimientos.

El conflicto entre materialismo e idealismo en sociología es un ejemplo particular de una controversia filosófica básica. El materialismo afirma que el hombre forma parte de la naturaleza, que la mente es una función de la materia y el pensamiento una actividad del cerebro. Todo esto es desmentido por el idealismo, que no es más que una forma de religión y ha sido categóricamente refutado por la ciencia. Pues, ¿quién podría tomarse en serio la absurda teoría del solip-

sismo, o la idea de Platón de que no existen cosas tales como personas o peras, sino sólo «ideas» de ellas?

En la esfera social, pues, se plantea también la misma cuestión acerca de la primacía del espíritu o la materia. Desde el punto de vista de la ciencia, es decir, del materialismo histórico, los fenómenos materiales, a saber, las actividades productivas, determinan los fenómenos espirituales tales como las ideas, la religión, el arte, el derecho, etc. Sin embargo, debemos poner cuidado en observar la forma en que las leyes generales operan en el contexto social y no trasponen simplemente las leyes de la ciencia natural en términos sociales.

El materialismo dialéctico nos enseña que no hay nada permanente en el universo, sino que todas las cosas están interconectadas y se afectan entre sí. Esto es desmentido por los historiadores burgueses, quienes se esfuerzan por demostrar que la propiedad privada, el capitalismo y el Estado son eternos. De hecho, los cambios derivan de los conflictos y luchas internas, pues, tanto en la sociedad como en cualquier otro ámbito, todo equilibrio es inestable y se pierde eventualmente, y el nuevo equilibrio debe basarse en nuevos principios. Estos cambios tienen lugar mediante saltos cualitativos resultantes de la acumulación de cambios cuantitativos. Por ejemplo, el agua se calienta y, en un momento dado, alcanza el punto de ebullición y se convierte en vapor —un cambio cualitativo. (Digamos de pasada que ninguno de los «escritores marxistas clásicos», de Engels a Stalin, que repitieron este ejemplo, observó que el agua no tiene que alcanzar una temperatura de 100° centígrados para evaporarse.) La revolución social es un cambio del mismo tipo, y por ello es por lo que la burguesía rechaza la ley dialéctica del cambio por saltos cualitativos.

Las formas de cambio y desarrollo específicamente sociales dependen del intercambio de energía entre el hombre y la naturaleza, es decir, del trabajo. La vida social está condicionada por la producción, y la evolución social por la creciente productividad del trabajo. Las relaciones de producción determinan el pensamiento, pero como los seres humanos producen mercancías en mutua dependencia de unos a otros, la sociedad no es meramente un conjunto de individuos, sino un verdadero agregado, del que cada unidad afecta a todas las demás. La tecnología determina el desarrollo social; todo otro factor es secundario. La geografía, por ejemplo, puede afectar a lo sumo en el ritmo de evolución de los pueblos, pero no explica la evolución en sí; los cambios demográficos dependen de la tecnología y no al revés. En cuanto a las teorías raciales de la evolución, fueron ya refutadas decisivamente por Plejanov.

«En última instancia», todos los aspectos de la cultura humana pueden explicarse por el cambio tecnológico. La organización de la sociedad evoluciona según el estado de las fuerzas productivas. El Estado es un instrumento de la clase dominante y sirve para mantener sus privilegios. ¿Cómo, por ejemplo, surgió la religión? Muy simple: en la sociedad primitiva había un gobernante de la tribu, las personas transfirieron esta idea a su propio yo, llegando así a la idea de que el alma gobierna el cuerpo; acto seguido transfirieron el alma a toda la naturaleza y dotaron al universo de cualidades espirituales. Finalmente, estas fantasías se utilizaron para justificar la división de clases. Una vez más, la idea de Dios como poder desconocido «refleja» la dependencia de los capitalistas con respecto al destino, que no pueden controlar. El arte es igualmente un producto del desarrollo técnico y de las condiciones sociales: los salvajes, explica Bujarin, no pueden tocar el piano, pues si no hay un piano no se puede tocar ni componer obras para este instrumento. El decadente arte moderno —impresionismo, futurismo, expresionismo— expresa el ocaso de la burguesía.

A pesar de todo esto la superestructura no carece de importancia: el Estado burgués, después de todo, es una condición de la producción capitalista. La superestructura afecta a la base, pero en cualquier momento dado está condicionada «en última instancia» por las fuerzas productivas.

En cuanto a la ética, es un producto del fetichismo de la sociedad de clases y perecerá con ella. El proletariado no necesita ninguna ética, y las normas de conducta que crea en su propio interés son de carácter técnico. Al igual que un carpintero para hacer una silla se atiene a ciertas reglas técnicas, así el proletariado construye el comunismo sobre la base del conocimiento relativo a la interdependencia de los miembros de la sociedad, pero esto no tiene nada que ver con la ética.

En general, toda la dialéctica puede reducirse a un infinito proceso de alteración y recuperación del equilibrio. Carece ya de objeto oponer la imagen «mecanicista» a la imagen «dialéctica» de los fenómenos, pues en la Epoca Moderna la propia mecánica ha pasado a ser dialéctica: ¿no aprendemos de la física que todo afecta a todo, y que no existe nada aislado en la naturaleza? Todos los fenómenos sociales pueden explicarse por el conflicto de fuerzas opuestas a causa de la lucha del hombre con la naturaleza. (Bujarin parece creer, no obstante, que cuando se instaure finalmente el comunismo, se implantará el equilibrio social de una vez por todas. En la actualidad, sin embargo, estamos en una época revolucionaria que inevitablemente supone una regresión en cuestiones técnicas.) Las relaciones de pro-

ducción son simplemente la coordinación de los seres humanos, considerados como «máquinas vivientes», en el proceso de trabajo. El hecho de que las personas piensen y sientan, aun participando en este proceso, no significa que las relaciones de producción sean de carácter espiritual: todo lo espiritual debe su existencia a las necesidades materiales y depende de la producción y de la lucha de clases. No es cierto, por ejemplo, como afirman Cunow y Tugan-Baranovsky, que el Estado burgués realiza funciones en beneficio de todas las clases. Es cierto que la burguesía se ve forzada en su propio interés a organizar actividades en la esfera de la utilidad pública, por ejemplo, construir carreteras, mantener las escuelas y promover el conocimiento científico; pero todo esto lo realiza desde el punto de vista del interés de clase capitalista, y así el Estado no es más que un instrumento de la dominación de clase.

Junto a la «ley de equilibrio», Bujarin formuló en su obra *El materialismo histórico* varias otras leyes de la vida social. Una de ellas, la «ley de la materialización de los fenómenos sociales», afirma que las ideologías y las diversas formas de vida espiritual están encarnadas en cosas —libros, bibliotecas, galerías de arte, etc.— que tienen una existencia propia y pasan a formar un punto de partida para una nueva evolución.

El libro de Bujarin es extremadamente simplista, en cierto modo incluso más que el *Empiriocriticismo* de Lenin. Al menos Lenin intentó razonar, aunque sus argumentos carecieran de valor lógico, pero Bujarin ni siquiera llegó a eso. La obra consiste en una serie de «principios» y «puntos fundamentales», enunciados dogmática y acríticamente, sin intentar analizar los conceptos utilizados o refutar las objeciones al materialismo histórico que surgen tan pronto es formulada la doctrina y que habían sido planteadas repetidas veces por la crítica. Los ejemplos de Bujarin ilustran el nivel de su razonamiento, como cuando nos dice que la dependencia del arte con respecto a las condiciones sociales se prueba por el hecho de que nadie puede tocar el piano si no hay pianos. Otros ejemplos de pensamiento primitivo son la creencia infantil en que la ciencia del futuro será capaz de predecir «objetivamente» la fecha de las revoluciones sociales a la luz del desarrollo tecnológico, o la «ley científica» de que las personas escriben libros, o las gratuitas fantasías sobre el origen de la religión, etc. El rasgo característico de este «manual», como también de gran parte de la posterior literatura marxista, es su incesante uso del término «científico» y la insistente reivindicación de que sus afirmaciones poseen esta cualidad en grado excepcional.

La mediocridad del libro de Bujarin no escapó a los críticos marxistas inteligentes, como Gramsci y Lukács, que llamaron la aten-

ción sobre su tendencia «mecanicista». Bujarin consideró la sociedad como un todo conexo en el que todo lo que sucede puede ser explicado por el estado actual de la tecnología; las ideas y sentimientos de las personas, la cultura en la que los expresan y las instituciones sociales que crean, son engendradas por las fuerzas productivas con la inalterable regularidad de una ley natural. Bujarin no explica claramente qué entiende por «ley del equilibrio»: nos dice que el equilibrio social se altera constantemente y que ha de ser recuperado, y que este equilibrio depende del «acuerdo» de las relaciones de producción con el nivel de la teconología, pero no indica los criterios a utilizar para determinar si este acuerdo existe en un momento dado. En la práctica, Bujarin parece asimilar la alteración del equilibrio con la revolución o con un levantamiento social de cualquier tipo. La «ley del equilibrio» parece significar entonces que en la historia ha habido crisis y revoluciones y que sin duda volverá a haber otras nuevas. Bujarin ni siquiera pensó por un momento que el estudio de los fenómenos sociales es en sí mismo un fenómeno social y, como tal, nos ayuda a producir el cambio histórico: creía que la «ciencia proletaria» del futuro sería capaz de analizar y predecir los hechos históricos de la misma forma que la astronomía nos informa de los movimientos planetarios.

Gracias a su posición política, la estandarizada versión del marxismo de Bujarin fue considerada durante mucho tiempo como la afirmación más autorizada de la «cosmovisión» del Partido, si bien nunca llegó a ser vinculante del mismo modo en que llegaron a serlo las obras de Stalin. *El materialismo histórico* contiene de hecho casi todo lo que Stalin incluyó en su manual. Stalin no mencionó la «ley del equilibrio», pero adoptó las «leyes de la dialéctica» de Bujarin (numerándolas por añadidura) y explicó el materialismo histórico como una «aplicación» o caso especial de los principios generales del materialismo filosófico. Este enfoque, cuyas bases pueden hallarse en Engels y sobre todo en Plejanov, fue presentado por Bujarin como la esencia del marxismo canónico.

Posteriormente, cuando Bujarin cayó en desgracia y se condenó oficialmente el «mecanicismo», fue tarea de los filósofos del Partido mostrar que había una estrecha conexión entre sus errores «mecanicistas» y su desviación derechista en política, y que su ignorancia de la dialéctica, que Lenin censuró oportunamente, era la causa matriz de su defensa de los kulaks y de su oposición a la colectivización. Este tipo de vínculo entre la filosofía y la política es, sin embargo, bastante infundado y artificial. Las vagas generalidades de la obra de Bujarin no ofrecen base alguna para ciertas conclusiones políticas, excepto para ciertas proposiciones que nadie disputó entonces

o después: por ejemplo, que la revolución socialista del proletariado debía conquistar eventualmente el mundo, que había que combatir la religión y que el Estado proletario debía fomentar el desarrollo de la industria. En cuanto a otras conclusiones más precisas, podían deducirse, y de hecho fueron deducidos, los fines más contradictorios con igual lógica y a partir de las mismas fórmulas teóricas; de hecho, la doctrina era auxiliar a la política. Si «por una parte» la base determinaba la superestructura, pero «por otra parte» la superestructura reaccionaba sobre la base, entonces cualquiera que fuera la medida y los medios por los que el «Estado proletario» se propusiera regular el proceso económico, siempre actuaría de acuerdo con la doctrina. Bujarin acusó a Stalin de alterar el equilibrio económico entre la ciudad y el campo, pero esta «ley de equilibrio» no daba idea de cuándo y bajo qué condiciones debía mantenerse o alterarse el equilibrio existente. Hasta que finalmente se alcance la estabilización definitiva bajo el comunismo, el equilibrio estará sometido a alteraciones, y políticas tales como la «revolución desde arriba» de Stalin pueden estar perfectamente de acuerdo con la tesis de la tendencia general de la sociedad hacia el equilibrio: el objeto de esa política fue eliminar las «contradicciones» entre la industria estatal y la agricultura privada, y superar así los factores de desequilibrio. Cohen observa correctamente que Bujarin escribió su manual en un momento en que él mismo ejemplificó lo que en el lenguaje del Partido se denominaba una actitud extremadamente «voluntarista» hacia los fenómenos económicos: es decir, creía que toda la vida económica podía ser regulada perfectamente por medios administrativos y coercitivos, y que, tras la victoria del proletariado, se superarían dialécticamente todas las leyes económicas. Posteriormente abandonó su perspectiva del «comunismo de guerra» y se convirtió en ideólogo de la N. E. P.; pero no introdujo modificaciones en las tesis del *Materialismo histórico,* y por tanto era absurdo detectar en esta obra la inspiración de su política en 1929. E incluso ni siquiera sus ideas del «comunismo de guerra» pueden deducirse de él: sólo podemos decir, una vez más, que tan vagas afirmaciones filosóficas pueden utilizarse para justificar cualquier política o, lo que es lo mismo, que no justifican una más que otra.

3. *Controversias filosóficas: Deborin* versus *los mecanicistas*

Independientemente de la intención de Bujarin, su libro contribuyó a la formación de una viva disputa en los años veinte entre dos campos opuestos, los «dialécticos» y los «mecanicistas». La con-

troversia se reflejó en las páginas de la publicación mensual *Pod znamenem Marksizma (Bajo la bandera del marxismo)*; esta revista, fundada en 1922, desempeñó un importante papel en la historia de la filosofía soviética y fue uno de los órganos teóricos del Partido. (El primer número incluía una carta de Trotski que, sin embargo, no contenía más que generalidades.) Los artículos publicados pertenecían todos ellos a renombrados marxistas, pero durante los primeros años se ofreció también información sobre la filosofía del momento fuera de Rusia, por ejemplo, la de Husserl, y el nivel general de exposición fue superior al de los escritos filosóficos habituales de años posteriores.

Si hubiera que resumir en pocas palabras el núcleo de la controversia, se podría decir que los mecanicistas representaban la oposición de las ciencias naturales a las interferencias filosóficas, mientras que los dialécticos afirmaban la supremacía de la filosofía sobre las ciencias y reflejaban así la tendencia característica del desarrollo ideológico soviético. La concepción de los mecanicistas puede denominarse negativa, mientras que los dialécticos atribuían una gran importancia a la filosofía y se consideraban a sí mismos como especialistas. Sin embargo, los mecanicistas tenían una idea mucho mejor del objeto de la ciencia. Los dialécticos eran ignorantes en esta esfera y se limitaban a enunciar fórmulas generales sobre la necesidad filosófica de «generalizar» y unificar las ciencias; por otra parte, sabían más historia de la filosofía que los mecanicistas. (Eventualmente el Partido condenó ambos campos, y creó una síntesis dialéctica de ambas formas de ignorancia.)

Los mecanicistas aceptaban el marxismo, pero afirmaban que una cosmovisión científica no tenía necesidad alguna de una filosofía, pues ésta no representaba más que la suma total de todas las ciencias naturales y sociales. En uno de los primeros números de la revista apareció un artículo de O. Minin, de quien no se sabe nada más, que fue citado después con cierta frecuencia como un ejemplo extremo del prejuicio antifilosófico de los mecanicistas. La idea expresada por Minin de forma altamente simplista era que los señores feudales habían utilizado la religión para desarrollar sus intereses de clase y que la burguesía había utilizado de igual modo la filosofía; por otra parte, el proletariado rechazaba ambos desarrollos y sacaba toda su fuerza de la ciencia.

De forma más o menos aguda, el desagrado de la filosofía como tal fue típico en todo el campo mecanicista. Sus partidarios más conocidos fueron Ivan I. Skvortsov-Stepanov (1870-1928) y Arkady K. Timiryazev (1880-1955), hijo de un fisiólogo eminente. Lyubov A. Akselrod, cuyas ideas hemos resumido ya, también profesó una

«cosmovisión mecanicista», pero, como discípulo de Plejanov, adoptó una posición menos extrema que los demás miembros de su grupo.

Los mecanicistas, con algún apoyo en las obras de Engels, afirmaban que desde el punto de vista marxista no existía nada semejante a una «ciencia de ciencias» que dictase a las ciencias particulares o afirmara su derecho a juzgar los hallazgos de éstas. La dialéctica, según la entendía el grupo opuesto, no era sólo superflua, sino contraria a la investigación científica: consistía en introducir en la imagen del mundo entidades y categorías desconocidas a la ciencia, una herencia hegeliana igualmente ajena al revolucionario espíritu científico del marxismo como a los intereses de la sociedad socialista. El objetivo natural de la ciencia era explicar todos los fenómenos de forma cada vez más precisa reduciéndolos a fenómenos físicos y químicos, mientras que los dialécticos, con sus saltos cualitativos, sus contradicciones internas, etc., estaban haciendo lo contrario: estaban confirmando de hecho las supuestas diferencias cualitativas entre las diversas esferas de la realidad, tomando prestadas entidades ficticias de los idealistas. Todos los cambios podían reducirse finalmente a términos cuantitativos, y la idea de que esto no se aplica, por ejemplo, a los fenómenos vivos no era más que vitalismo idealista. Ciertamente, es posible hablar de la lucha entre contrarios, pero no en el sentido hegeliano de la disyunción interna de los conceptos: la lucha tenía lugar entre fuerzas conflictivas, como podía verse en física, biología, o en las ciencias sociales, sin tener que recurrir a ningún tipo de lógica dialéctica. La investigación científica debía basarse por completo en la experiencia, y todas las «categorías» dialécticas de Hegel eran irreductibles a los datos empíricos. La posición de los dialécticos estaba siendo claramente refutada por el progreso de la ciencia natural, que probaba lentamente pero con seguridad que todos los procesos del universo podían expresarse en términos físicos y químicos. La creencia en irreductibles diferencias cualitativas y en la discontinuidad de los procesos naturales era totalmente reaccionaria, como también lo era la idea de los dialécticos de que el «azar» era algo objetivo y no simplemente un término que ocultaba nuestro desconocimiento de las causas particulares.

La posición de los dialécticos se vio considerablemente reforzada por la publicación en 1925 de la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels, que proporcionó una gran cantidad de munición contra el mecanicismo y el nihilismo filosófico y en favor de la exigencia de una interpretación filosófica y dialéctica de las ciencias. Mayor apoyo aún tuvieron los dialécticos con la publicación, en 1929, de las *Notas filosóficas* de Lenin, que subrayaban la necesidad de una versión materialista de la dialéctica hegeliana, enumeraban una larga lista de

«categorías» filosóficas y afirmaban que el principio de la unidad y el conflicto entre los opuestos eran una categoría central en el marxismo.

De los dos grupos rivales, los dialécticos eran más numerosos y estaban mejor apoyados por las instituciones científicas. Su líder y autor más prolífico fue Abram Moiseyevich Deborin (1881-1963). Nacido en Kovno, se unió al movimiento socialdemócrata en su juventud y desde 1903 fue *émigré* en Suiza; al principio fue bolchevique, pero después se unió al grupo menchevique. Tras la Revolución fue durante algunos años marxista ajeno al Partido, pero reingresó en él en 1928. En 1907 escribió una *Introducción a la filosofía del materialismo dialéctico*, que no fue publicada hasta 1915; reimpresa en numerosas ocasiones, esta obra fue la base de la educación filosófica rusa durante los años veinte. Aunque no era miembro del Partido, pronunció conferencias en la Academia Comunista y el Instituto de Profesores Rojos y publicó varios libros. A partir de 1926 fue director editorial de *Pod znamenen Marksizma;* y desde entonces la revista dejó de publicar artículos de mecanicistas y pasó a ser el órgano de los dialécticos.

Aunque no fue un escritor original, Deborin estaba versado en filosofía. Expresa pocas ideas que no puedan hallarse, por ejemplo, en Plejanov, pero comparado con los filósofos soviéticos posteriores, él y sus seguidores tenían un gran conocimiento de la historia de la filosofía y eran capaces de servirse de ella para fines polémicos.

La *Introducción* de Deborin es un producto típico de la escuela marxista de Plejanov. No contiene ningún análisis de los conceptos, sino sólo una retahíla de afirmaciones sin fundamento, que finalmente se supone que resuelven todos los problemas que ocuparon a la filosofía premarxista. Sin embargo, Deborin, al igual que Plejanov, subraya el vínculo entre el marxismo y el conjunto de la filosofía del pasado, resaltando la importancia de Bacon, Hobbes, Spinoza, Locke, Kant y, sobre todo, Hegel en la preparación del materialismo dialéctico. Critica al idealismo, al empirismo, el agnosticismo y al fenomenalismo en los términos acuñados por Engels y Plejanov, como puede verse en el siguiente fragmento:

Si, pues, desde el punto de vista de los metafísicos, todo es y nada llega a ser, desde el punto de vista del fenomenalismo todo llega a ser y nada es, es decir, no existe nada realmente. La dialéctica nos enseña que la unidad de ser y no ser es el devenir. En términos materiales concretos esto significa que la base de todo es la materia en un estado de constante desarrollo. De esta forma, los cambios son reales y concretos, y, por otra parte, lo que es real y concreto es inmutable. El sujeto de los procesos es un ser absolutamente real, el «Todo sustantivo», en oposición a la Nada fenomenalista (...). La contradicción entre la incualificada e inmutable sustancia de los metafísicos por una parte y, por

otra, los estados subjetivos y cambiantes que se supone excluyen la realidad de la sustancia, se resuelve por el materialismo dialéctico en el sentido de que la sustancia, la materia, se encuentra en un perpetuo estado de movimiento y cambio, las cualidades o estados tienen una significación objetiva y la materia es la causa y el fundamento, el «sujeto» de los cambios y estados cualitativos (*Introducción a la filosofía del materialismo dialéctico,* 4.ª ed., 1925, pp. 226-7).

Este pasaje es típico del estilo de Deborin en el libro citado y en sus otras obras. «El materialismo dialéctico enseña que...»; «el materialismo dialéctico asume las partes correctas» de esta o aquella filosofía; los idealistas subjetivos están equivocados porque no reconocen la materia; los idealistas objetivos están equivocados porque no advierten que la materia es lo primario y la mente lo secundario, etc. En todos los casos se subraya una determinada conclusión, habitualmente en términos muy vagos, sin intentar apoyarla mediante argumentos. No se explica cómo sabemos que los fenomenalistas están más equivocados que sus adversarios; el materialismo dialéctico nos lo dice así, y esto es todo.

La oposición entre la dialéctica y la «metafísica» consiste en que la primera nos enseña que todas las cosas están ligadas y nada aislado; todo está en estado de constante cambio y desarrollo; este desarrollo es el resultado de contradicciones reales inherentes a la propia realidad, y toma la forma de «saltos» cualitativos. El materialismo dialéctico afirma que todo es cognoscible, que el hombre llega a conocer el mundo actuando sobre él, y que nuestros conceptos son «objetivos» y contienen «la esencia de las cosas». Nuestras impresiones son también «objetivas», es decir, reflejan los objetos, aunque (aquí Deborin sigue a Plejanov en el error denunciado por Lenin) no se parecen a ellos; la congruencia entre las impresiones y los objetos radica en el hecho de que las identidades y diferencias entre éstos se corresponden con las identidades y diferencias de sus «reflejos» subjetivos. Esto es lo que niegan Mach y sus seguidores rusos Bogdanov y Valentinov: según ellos, sólo los fenómenos psíquicos son reales, con lo que el mundo «exterior a nosotros» no existe. Pero en este caso no existen leyes de la naturaleza, y por tanto no puede predecirse nada.

Aunque sus escritos fueron dogmáticos, simplistas y de escasa calidad, Deborin y sus seguidores tuvieron el mérito de subrayar la importancia de los estudios históricos y de formar a una generación de filósofos con una amplio conocimiento de la literatura clásica; además, aun destacando la novedad «cualitativa» del marxismo, también llamaron la atención hacia sus raíces históricas, y sobre todo hacia su conexión con la dialéctica de Hegel. Según Deborin, el materialismo dialéctico era una «síntesis» de la dialéctica hegeliana y del materia-

lismo de Feuerbach, en la que ambos elementos eran transformados y «elevados a un nivel superior». El marxismo era una «cosmovisión integral» que comprendía al materialismo dialéctico como metodología general del conocimiento y dos teorías más específicas, la dialéctica de la naturaleza y la dialéctica de la historia, es decir, el materialismo histórico. Como afirmó Engels, el término «dialéctica» puede utilizarse en tres sentidos. La dialéctica «objetiva» era lo mismo que las leyes o «formas» dialécticas de la realidad; la «dialéctica» podía designar también una descripción de aquellas leyes o, en tercer lugar, una forma de observar el universo, es decir, una «lógica» en sentido amplio. Los cambios estaban sometidos a una regularidad general, principio este igualmente aplicable a la naturaleza que a la historia humana, y el estudio de esta regularidad, es decir, la filosofía, era, por tanto, una síntesis de toda ciencia. Para que los científicos se orientaran correctamente desde el punto de vista metodológico y comprendiesen el significado de sus propias observaciones debían reconocer el primado de la filosofía, a la cual proporcionaban material para sus «generalizaciones». De esta forma el marxismo exigía un intercambio constante entre la filosofía y las ciencias exactas: la filosofía era vacía sin el «material» que proporcionaban las ciencias naturales y sociales, pero las ciencias eran ciegas sin una filosofía que las guiara.

La finalidad de esta doble exigencia estaba bastante clara. Que la filosofía hiciera uso de los resultados de la ciencia significaba, más o menos, que los científicos naturales debían buscar ejemplos que mostraran cómo los objetos naturales experimentan cambios cualitativos y se adecuasen, por tanto, a las «leyes de la dialéctica». Que la filosofía mostrara a las ciencias su propia naturaleza y las preservara de la ceguera significaba que estaba legitimada a supervisar su contenido y a asegurarse de que éste estaba de acuerdo con el materialismo dialéctico. Como este último era sinónimo de la cosmovisión del Partido, Deborin y su escuela proporcionaron una justificación de la supervisión por el Partido del contenido de todas las ciencias, tanto naturales como sociales.

Deborin afirmó que todas las crisis de la ciencia natural se debían al hecho de que los físicos no conocían el marxismo y no sabían aplicar fórmulas dialécticas. También creyó, al igual que Lenin, que el desarrollo de la ciencia llevaría, de forma espontánea y progresiva, a la aparición de la filosofía marxista.

Por estas razones, Deborin y sus seguidores acusaron a los mecanicistas de caer en un pernicioso error cuando insistían en la autonomía de la ciencia y en su independencia de cualesquiera premisas filosóficas. Así entendido, el materialismo tenía más en común con el neutralismo empirista que con cualquier otra doctrina ontológica, y

recordaba las observaciones de Engels sobre el tipo de materialismo que no es más que la observación de la naturaleza sin elementos añadidos. La ciencia natural, afirmaba Deborin, debe reconocer una base filosófica de algún tipo, y por tanto cualquier intento por privar a la filosofía de su función de guía, o por ignorarla, significaría en la práctica el sometimiento a las doctrinas burguesas e idealistas. Todas las ideas filosóficas tenían origen de clase, ya sea burgués o proletario, y al atacar a la filosofía los mecanicistas estaban defendiendo a los enemigos del socialismo y de la clase trabajadora. ¿Acaso el negar la existencia de «saltos cualitativos» y mantener que todo desarrollo es continuo, no significaba rechazar la idea de revolución, que era un salto *par excellence?* En resumen: los mecanicistas no estaban sólo filosóficamente equivocados, sino que además eran políticamente revisionistas.

Los «dialécticos» dotaron al marxismo soviético de un *stock* de términos básicos, afirmaciones y dogmas que, aun cuando sus autores fueran condenados después, pasaron a formar parte del canon de la ideología estatal y durante décadas tuvieron fuerza vinculante. Parte de su legado fue el ataque a la lógica formal, que llegó hasta colapsar los estudios lógicos en Rusia. Los dialécticos no tenían idea del objeto de la lógica o del significado de sus afirmaciones. Sin embargo, imaginaban que, como la lógica «hace abstracción del contenido de los conceptos», debía ser contraria a la dialéctica, pues esta última nos exige un estudio de los fenómenos «de forma concreta» y «en sus relaciones mutuas» (mientras que la lógica los aísla) y también «en movimiento» (que la lógica formal no reconoce). Estos absurdos se debían en parte a la ignorancia, pero en parte se basaban en algunas observaciones de Engels. En un artículo de 1925 sobre Lenin, Deborin escribió que la lógica formal no podía explicar el hecho de que el mundo era tanto uniforme como múltiple, y ese mismo año, en su obra *El materialismo dialéctico y la ciencia natural* afirmó que la lógica sólo servía para construir «sistemas metafísicos» y que había sido superada por el marxismo, pues la dialéctica enseña que la forma y el contenido deben «interpenetrarse mutuamente». Las ciencias no podían avanzar sobre la base de la lógica formal, pues cada una de ellas no era más que una «colección de hechos» y sólo la dialéctica marxista podía unir estos hechos en un todo sistemático. Si los físicos leyeran a Hegel en vez de quedarse en su «rastrero empirismo» pronto verían cómo la dialéctica les ayudaba a progresar en su estudio y a superar las diversas «crisis». Engels, el creador de la «ciencia natural teórica», absorbió, desde el principio, la dialéctica de Hegel.

Al afirmar que la filosofía había de gobernar sobre las ciencias, Deborin se indignó lógicamente con la obra de Lukács *Historia y*

conciencia de clase, que cuestionaba la posibilidad de una dialéctica de la naturaleza en razón de que la dialéctica era una interacción de sujeto y objeto en progreso hacia la unidad. Al adoptar esta línea, afirmó Deborin, Lukács se había revelado como un idealista que pensaba que el conocimiento era la «sustancia de la realidad». En un un artículo publicado en 1924 en la revista austríaca *Arbeiterliteratur,* Deborin denunció los errores de Lukács y su irrespetuosa actitud hacia Engels y, por tanto, hacia Marx. Y lo que era aún peor: Lukács había afirmado que la ortodoxia marxista consistía simplemente en reconocer los métodos de Marx, mientras que el método, para un marxista, estaba «inseparablemente unido al contenido». En cuanto a la «identidad de sujeto y objeto» de Lukács, esto no era más que idealismo puro y estaba en contra de las afirmaciones expresas de Engels, Lenin y Plejanov. Todo lo que hacía el sujeto era «reflejar» el objeto, y pensar de otra forma era destruir la «realidad objetiva».

En su ataque al mecanicismo, al «rastrero empirismo», y a la autonomía de las ciencias, y su defensa de Hegel, de los «saltos cualitativos» y de las «contradicciones reales», Deborin contó con el apoyo de un gran grupo de académicos y correligionarios izquierdistas. Los más activos de ellos fueron G. S. Tymyansky, que tradujo y comentó obras de Spinoza (el comentario, aunque muy esquemático, fue instructivo y útil desde el punto de vista fáctico); I. K. Luppol, un filósofo de la estética e historiador de la filosofía; V. F. Asmus; N. A. Karev; I. I. Agol y Y. E. Sten. Sten, como afirma Medvedyev en su obra sobre el estalinismo, dio a Stalin lecciones de filosofía entre 1925 y 1928 e intentó hacerle comprender la dialéctica hegeliana. La mayor parte de este grupo, aunque no todos, pereció en las grandes purgas de los años treinta.

Sin embargo, a finales de los años veinte los dialécticos ganaron la partida y consiguieron un completo control sobre las instituciones filosóficas soviéticas. En una conferencia de maestros de marxismo-leninismo celebrada en abril de 1929, Deborin presentó su programa filosófico y reiteró su denuncia de las herejías; la Academia Comunista le apoyó plenamente y promulgó un decreto condenando el mecanicismo. Anteriormente, la propia conferencia, a instancia de Deborin, aprobó una resolución que confirmaba el papel del marxismo-leninismo como el arma teórica de la dictadura del proletariado, exigía la aplicación marxista de los métodos de la ciencia natural y condenaba a los mecanicistas por su «revisionismo», «positivismo» y «evolucionismo vulgar». La costumbre de decidir las cuestiones filosóficas votando en asambleas del Partido o en reuniones sometidas a su control, estaba por entonces ya bien establecida y no sorprendió a nadie. Los mecanicistas se defendían en la discusión e incluso contraatacaban, acu-

sando a sus oponentes de cultivar una «dialéctica idealista», de intentar imponer esquemas imaginarios a la naturaleza, de dirigir su ofensiva sólo contra el mecanicismo e ignorar los problemas que planteaba el idealismo, y de distraer la atención de las tareas prácticas impuestas por el Partido. Sin embargo, esta defensa no tuvo aval alguno, y los mecanicistas fueron tildados no sólo de cismáticos, sino de representantes, en el campo filosófico, de la «desviación derechista» por entonces combatida por Stalin.

Tras esta victoria, los deborinistas dominaron en todas las instituciones ligadas a la enseñanza y la divulgación de la filosofía o la publicación de obras filosóficas; pero su triunfo no duró demasiado. A pesar de todos sus esfuerzos, los dialécticos no habían medido bien las expectativas del Partido en cuestiones filosóficas. En abril de 1930, en una segunda conferencia de filosofía celebrada en Moscú, Deborin y su grupo fueron atacados por una fracción de jóvenes activistas del Partido pertenecientes al Instituto de Profesores Rojos, quienes les acusaron de mostrar un insuficiente espíritu de Partido. Esta crítica fue reiterada en junio de ese año en un artículo de M. B. Mitin, P. F. Yudin y V. N. Raltsevich, que apareció en *Pravda* en la forma de editorial, es decir, como opinión de las autoridades del Partido. Los nuevos críticos llamaban a una «lucha en dos frentes», tanto en filosofía como en la vida del Partido, y acusaron a los líderes filosóficos del momento de «formalistas», de sobrevalorar a Plejanov a expensas de Lenin e intentar separar la filosofía de los objetivos del Partido. Los dialécticos replicaron a la acusación en vano. En diciembre, la ejecutiva del Partido del Instituto de Profesores Rojos se entrevistó con Stalin, quien acuñó el término de «idealismo menchevizante» para expresar el punto de vista de Deborin. Este rótulo fue aplicado oficialmente a partir de entonces, y el ejecutivo aprobó una larga resolución condenando, por una parte, el revisionismo mecanicista y «a menudo menchevizante» de Timiryazev, Akselrod, Sarabianov y Varyash, y por otra, el revisionismo idealista de Deborin, Karev, Sten, Luppol, Frankfurt y otros. La resolución decía que «Toda la perspectiva teórica y política del grupo deborinista equivale esencialmente a idealismo menchevizante, basado en una metodología no marxista y no leninista y expresión de una ideología pequeño-burguesa, así como reflejo de la presión de las fuerzas de clase hostiles situadas en torno al proletariado.» El grupo había «distorsionado» la enseñanza del artículo de Lenin «La significación del materialismo militante», había separado la teoría de la práctica y deformado y rechazado «el principio leninista de la filosofía partidista»; habían dejado de reconocer el leninismo como una nueva etapa del materialismo dialéctico, y en muchos aspectos hicieron causa común con los meca-

nicistas, aun cuando pretendieran atacarlos. Sus publicaciones contenían errores «kautskystas» relativos a la dictadura del proletariado, errores oportunistas y derechistas en materias culturales, errores bogdanovistas en lo relativo al colectivismo e individualismo, errores mencheviques acerca de la concepción de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, errores semi-trotskistas relativos a la lucha de clases y errores idealistas acerca de la interpretación de la dialéctica. Los deborinistas habían glorificado indebidamente a Hegel; habían disociado el método de la cosmovisión, lo lógico de lo histórico, y habían disminuido la importancia de Lenin en cuestiones relativas a la ciencia natural. Ciertamente, el principal peligro del momento era el revisionismo mecanicista, pues proporcionaba la base teórica para la desviación derechista que intentaba defender los intereses de los kulaks dentro del Partido; pero la lucha debía proseguirse sin desmayo en ambos frentes, pues ambas formas de revisionismo constituían en realidad un solo bloque.

Todas estas críticas fueron desarrolladas en extenso en una conferencia pronunciada por Mitin ante la Academia Comunista, quien por esta época aspiraba a convertirse en líder del «frente filosófico». La conferencia hacía reiterada referencia a los vínculos entre el «idealismo menchevizante» y el trotskismo: en realidad, como los mecanicistas proporcionaban un frente filosófico para Bujarin y su desviación pro-kulaks, era natural inferir que los deborinistas, aun pretendiendo ser ortodoxos, estaban apoyando la desviación izquierdista del trotskismo. Según Mitin, ambos grupos habían difundido la falaz calumnia de que en cuestiones filosóficas y teóricas Lenin no había hecho más que repetir lo que habían dicho Marx y Engels —¡como si Stalin no hubiera probado que Lenin representó una etapa cualitativamente nueva en la historia de la teoría marxista «desarrollándola, profundizándola y haciéndola más concreta»! Los desviacionistas habían olvidado también el principio de Lenin de que la filosofía y todas las ciencias, incluida la ciencia natural, debían estar imbuidas de espíritu de Partido. Mitin citó un artículo de Karev en el que éste decía que, si bien Plejanov había cometido muchos errores políticos y filosóficos, sus escritos figuraban, como había corroborado Lenin, entre las mejores obras de la literatura marxista. Esto, dijo Mitin, mostraba que los deborinistas habían salido en defensa de «todo Plejanov, Plejanov como menchevique». Incluso llegaron a afirmar que Lenin había sido discípulo de Plejanov en filosofía, cuando de hecho había sido el marxista más consistente y ortodoxo después de Marx y Engels. Por otra parte, Plejanov no entendió correctamente la dialéctica, había caído en el formalismo, se había inclinado hacia el agnosticismo y dejado influir por Feuerbach, Cher-

nyshevsky y la lógica formal. Sin embargo, la raíz de los errores deborinistas estaba en haber «separado la teoría de la práctica». Su batalla contra los mecanicistas era un combate ficticio, como mostraba el hecho de que, a pesar de haber proseguido por muchos años, ¡ni un solo mecanicista había reconocido estar en el error! De hecho había poco para elegir entre los dos grupos, pues tanto los idealistas menchevizantes como los mecanicistas menchevizantes se apartaban ostensiblemente de la filosofía de Lenin.

La purga de la filosofía soviética fue completada por un decreto del Comité Central del Partido, publicado en *Pravda* el 25 de enero de 1931, que condenaba los errores de *Pod znamenem Marksizma* y resumía brevemente las críticas ya formuladas.

Deborin, Luppol y otros miembros del grupo se vieron forzados a realizar una autocrítica y a agradecer al Partido el hecho de ayudarles a ver la luz. Sten, Luppol, Karev, Tymyansky y muchos otros perecieron durante las purgas de los años treinta. Deborin sobrevivió, aunque tuvo que dimitir de la dirección editorial de *Pod znamenem Marksizma* (de hecho, el consejo editorial cambió por completo). No fue expulsado del Partido, y en fecha posterior publicó numerosos artículos de irreprochable ortodoxia estalinista. Sobrevivió a la era de Jruschov y durante los últimos años de su vida trabajó por la rehabilitación de sus muchos alumnos y colegas que habían caído víctimas de las purgas. Asmus también sobrevivió en el período de la postguerra (murió en 1975) y fue objeto de nuevos ataques en los años cuarenta.

A partir de 1931, la historia de la filosofía soviética bajo Stalin es en gran medida una historia de los lacayos del Partido. Durante las dos décadas siguientes, una nueva generación de arribistas, informadores e ignorantes monopolizó la vida filosófica del país, o más bien completó la extinción de los estudios filosóficos. Quienes hicieron carrera en este campo lo hicieron generalmente traicionando a sus colegas o repitiendo mecánicamente los eslóganes del momento utilizados por el Partido. Por regla general no conocían idiomas extranjeros y no tenían idea de la filosofía occidental, pero se conocían casi a la letra las obras de Lenin y Stalin, de las cuales derivaba principalmente su conocimiento del mundo exterior.

La condena de los «idealistas menchevizantes» y de los mecanicistas produjo un aluvión de artículos y disertaciones cuyos autores se hicieron eco de los decretos del Partido y competían entre sí en mostrar su indignación por las insidiosas tramas de los saboteadores filosóficos.

¿Cuál fue el verdadero punto de toda la discusión (si se puede llamar así)? Obviamente, no tenía nada que ver con ninguna deter-

minada concepción filosófica o incluso política. La asociación del «mecanicismo» con la política de Bujarin o del «idealismo menchevizante» con la de Trotski fue un invento de carácter totalmente arbitrario: los filósofos condenados no pertenecían a ningún grupo de oposición y no había una conexión lógica entre sus ideas y las de los grupos de oposición al Partido. (El argumento de los acusadores decía que los mecanicistas «absolutizaban la continuidad del desarrollo» negando los «saltos cualitativos», y por tanto estaban del lado de Bujarin, mientras que los deborinistas sobreestimaban los «saltos», y así representaban el «aventurismo revolucionario» de los trotskistas; pero esto se basa en analogías tan endebles que no vale la pena discutirlas.) Los mecanicistas, ciertamente, invitaron a la condena al insistir en la independencia de las ciencias con respecto a la filosofía, lo que en la práctica significaba negar el derecho de un partido infalible a pronunciarse sobre la verdad de las teorías científicas y a decir a los científicos qué temas debían investigar y cuáles debían ser los resultados. Sin embargo, ningún cargo así podía ser presentado contra los deborinistas, que parecían ser leninistas del más puro estilo: Deborin se retractó pronto del error plejanovista acerca de los «jeroglíficos» y atacó a los mecanicistas por afirmar esta doctrina que contradecía a la teoría del reflejo. Los deborinistas rindieron el debido homenaje a Lenin y los portavoces del Partido tuvieron serias dificultades en hallar citas para apoyar sus ataques, que por lo tanto no consistían más que en generalidades vagas e incoherentes: los deborinistas «subestimaban» a Lenin, «sobreestimaban a Plejanov», «no entendían» la dialéctica, se pasaban al «kautskysmo», el «menchevismo», etc. La cuestión no era sólo que el Partido proclamaba en esta época que tales y cuales ideas filosóficas eran correctas y que los deborinistas habían expresado ideas diferentes a las suyas. No era el núcleo de ninguna doctrina lo que estaba en discusión: la versión oficial, canónica, del materialismo dialéctico posteriormente adoptada era virtualmente indistinguible de la de Deborin. Lo que contaba, como probaron las acusaciones, era el principio de la «mentalidad partidista», o más bien su aplicación, pues, por supuesto, los deborinistas también aceptaban este principio. Por endebles que fueran los escritos de los deborinistas desde el punto de vista intelectual, estaban genuinamente interesados por la filosofía e hicieron lo que pudieron por probar la validez de los principios específicos del marxismo-leninismo. Creían que su filosofía ayudaría a construir el socialismo, y por esta razón la desarrollaron hasta el máximo de sus facultades. Pero la «mentalidad partidista» bajo Stalin significaba algo bastante diferente. A pesar de las constantes manifestaciones en sentido contrario, no tuvo ninguna intención de dejar que la filosofía

elaborase sus propios principios o descubriera verdades que pudiesen ser utilizadas o aplicadas en política. El servicio de la filosofía al Partido había de consistir pura y simplemente en glorificar sus sucesivas decisiones. La filosofía no era un proceso intelectual, sino un medio de justificar e inculcar la ideología estatal, fuera cual fuera la forma que ésta adoptase. Esta fue, de hecho, la función de todas las ciencias humanas, pero el ocaso de la filosofía fue mayor aún. Los pilares en los que se basa toda cultura filosófica —lógica e historia de la filosofía— fueron barridos: la filosofía fue privada siquiera del más humilde apoyo técnico, en una medida mucho mayor aún que las ciencias históricas, a pesar de la magnitud de su corrupción. La significación del estalinismo para la filosofía no radica en las conclusiones que le impusiera forzosamente, sino en el hecho de que el servilismo pasó a ser prácticamente toda su *raison d'être.*

Capítulo 3

EL MARXISMO COMO LA IDEOLOGIA DEL ESTADO SOVIETICO

1. *La significación ideológica de las grandes purgas*

Los años treinta testimoniaron en la Unión Soviética la cristalización de una nueva versión del marxismo como ideología canónica y oficial del Estado socialista totalitario.

En los años posteriores a la colectivización, el estado estalinista atravesó una serie de derrotas e infortunios, mientras que la población era sometida a una ola de represión tras otra. La colectivización forzosa coincidió con el comienzo del I Plan Quinquenal, que oficialmente fue fechado en 1928, pero no fue realmente aprobado hasta el siguiente año. Según las ideas formuladas por Trotski y Preobrazhenski y asumidas por Stalin, la función del campesinado esclavizado era proporcionar plusvalía para el rápido desarrollo de la industria. A partir de entonces, el dogma de la primacía de la industria pesada pasó a ser uno de los pilares de la ideología estatal. Los objetivos iniciales se establecieron arbitrariamente, sin un cálculo serio, partiendo del supuesto de que por la fuerza se podía hacer todo y que «no había fortalezas que los bolcheviques no pudieran derruir». No obstante, Stalin estuvo constantemente insatisfecho con los objetivos de producción y los impulsó siempre hacia más elevados niveles. La mayoría de los objetivos eran, por supuesto, inalcanzables: incluso en la industria pesada, a la que se dedicó la mayor parte de los esfuerzos humanos y financieros, los resultados fueron siempre la mitad, la cuarta o la octava parte de lo que se supuso habían de ser. El re-

medio para esto fue la detención y ejecución de los responsables de la estadística y la falsificación de sus resultados. Entre 1928 y 1930 Stalin clausuró casi todas las revistas económicas y estadísticas, y la mayoría de los estadísticos de importancia, incluido N. D. Kondratiev, fueron ejecutados o encarcelados. También fue habitual a partir de esta época calcular la renta nacional contando los mismos productos dos o tres veces, en diferentes etapas de la manufactura, arrojando así totales carentes de significado que se divulgaban periódicamente como prueba de la superioridad del socialismo. En la agricultura, las cifras eran sistemáticamente falsificadas, pues la colectivización produjo cada vez mayores estragos en el campo. No está claro en qué medida Stalin o los demás líderes eran conscientes del verdadero estado de la economía. Mientras, se reclutaban rápidamente miles de trabajadores industriales procedentes del medio rural. Para compensar los sufrimientos de la sociedad había constantes detenciones y procesos a ingenieros o expertos agrícolas bajo la acusación de sabotaje, es decir, de dejar de cumplir unas normas impracticables. Entre 1922 y 1923 tuvo lugar un período de escasez de alimentos y hambre que causó millones de víctimas; en comparación al hambre de 1891-1892, que convirtió en radicales a toda una generación de la *intelligentsia* e hizo mucho por fomentar el desarrollo del marxismo, fue un contratiempo de proporciones insignificantes. La propaganda estalinista repitió sin cesar que el país estaba lleno de traidores y saboteadores, cripto-kulaks, intelectuales desleales del tipo anterior a la guerra, trotskistas y agentes de las potencias imperialistas. Los campesinos hambrientos eran internados en campos de concentración por robar una porción de grano de las granjas colectivas. Proliferaron los campos de trabajo forzoso, pasaron a constituir un importante factor de la economía estatal, sobre todo en las regiones en condiciones más difíciles, como en las minas y bosques de Siberia.

No obstante, al coste de indescriptibles sufrimientos, explotación y opresión, en medio del caos de la planificación ficticia y la avalancha de mentiras oficiales, la industria soviética progresó de hecho, y el II Plan Quinquenal (1933-7) fue mucho más realista que el primero. El hecho de que en aquellos años la Unión Soviética sentara las bases de su actual poder industrial es invocado aún hoy por los comunistas como justificación histórica del estalinismo, y muchos no comunistas adoptan un similar punto de vista, creyendo que el socialismo estalinista era necesario para permitir que la atrasada Rusia modernizara rápidamente su industria. Anticipando en parte la posterior argumentación, mis ideas al particular son las siguientes. La Unión Soviética construyó realmente una considerable base industrial,

sobre todo en industria pesada y armamento, durante los años treinta. Lo hizo por medio de la coerción masiva y la esclavitud parcial o total, que tuvo como efectos secundarios la ruina de la cultura de la nación y la perpetuación de un régimen policíaco. De esta forma, la industrialización soviética fue probablemente uno de los procesos de este tipo más ociosos de la historia, y no hay prueba alguna de que no pudiera haberse conseguido el progreso sin los sacrificios humanos y materiales a esa escala. La historia registra diversos métodos de industrialización con éxito, todos los cuales han sido costosos en términos sociales, pero es difícil señalar algún caso en el que el coste fuera tan alto como en Rusia. El otro argumento aducido con frecuencia de que el curso seguido por la Europa Occidental no podía haberse seguido en la periferia del mundo industrial porque los grandes centros capitalistas habían consolidado ya su posición, es refutado por el ejemplo de países «periféricos» como Japón, Brasil y, más recientemente, Irán, que han conseguido industrializarse por medios diferentes a los de Rusia, si bien con considerables sacrificios. Antes de 1917, Rusia era un país de rápida e intensa industrialización, un proceso que la Revolución retrasó muchos años. La gráfica del desarrollo industrial creció notablemente durante las dos últimas décadas del Gobierno zarista; cayó catastróficamente después de la Revolución y pasó mucho tiempo hasta que los diversos índices (algunos recuperándose más rápidamente que otros) alcanzaran de nuevo su nivel anterior a la guerra y siguieran aumentando. El período intermedio fue un período de desintegración social y de destrucción de millones de vidas, y es mera fantasía sugerir que todo este sacrificio era necesario para permitir al país reanudar su desarrollo anterior a la Revolución.

Si se piensa que los procesos históricos tienen un propósito inmanente independiente de las intenciones de los hombres, o un significado oculto sólo discernible con perspicacia, hay que reconocer que el significado de la Revolución Rusa no consistió en la industrialización, sino más bien en la coherencia y energía expansiva del Imperio Ruso: en este sentido, el nuevo régimen fue de hecho más eficiente que el antiguo.

Una vez superada la resistencia de todas las clases —proletariado, campesinado e *intelligentsia*—, una vez sofocadas todas las formas de vida social no ordenadas por el Estado y destruida la oposición dentro del Partido, era hora de someter al último elemento que pudiera amenazar —aunque en la práctica no lo hizo— la integridad del Gobierno totalitario de un único déspota: a saber, el propio Partido, el instrumento que había sido utilizado para sofocar y destruir toda otra fuerza rival de la comunidad. La destrucción del Partido

tuvo lugar durante los años 1935-1939 y estableció un nuevo récord en el conflicto entre la Unión Soviética y sus propios súbditos.

En 1934 Stalin estaba en la cúspide de su poder. El XVII Congreso del Partido a comienzos de ese año fue una orgía de adulación y culto. No había oposición activa al adorado dictador, pero había muchas personas en el Partido, sobre todo antiguos bolcheviques, que le rindieron el debido honor, pero no estaban unidos a él en cuerpo y alma. Habían ascendido por propios méritos, y no meramente por su favor, y por tanto podían ser una peligrosa fuente de inquietud o revuelta en tiempos de crisis. Por ello, como oposición potencial que era, debía ser destruida. El primer pretexto para su exterminio fue el asesinato, el 1 de diciembre de 1934, de Sergey Kirov, un secretario del Comité Central y cabeza de la organización del Partido en Leningrado. La mayoría de los historiadores, si bien no todos, concuerdan en que el autor real del crimen fue Stalin, que de un golpe se libró de un posible rival y creó el pretexto para la represión masiva. La caza de brujas subsiguiente tuvo por objetivo, en primer lugar, a los antiguos oposicionistas del propio Partido, pero pronto también a los fieles servidores del dictador. Zinoviev y Kamenev fueron detenidos y condenados a prisión; se realizaron ejecuciones masivas en todas las grandes ciudades del país, pero sobre todo en Leningrado y Moscú. El terror alcanzó su paroxismo en 1937, el primer año de la «gran purga». Agosto de 1936 conoció la primera gran farsa judicial, en la que fueron juzgados Zinoviev, Kamenev, Smirnov y otros; un segundo juicio, celebrado en enero de 1937, trajo a la luz la «traición» de Radek, Pyatakov, Sokolnikov y otros. En marzo de 1938 los acusados incluían a Bujarin, Rykov, Krestinsky, Rakovsky y Yagoda, este último jefe de la N. K. V. D. (servicio de seguridad) entre 1934 y 1936 y organizador de las anteriores purgas. Poco antes, en 1937, Marshal Tukhachevsky y varios otros jefes del ejército fueron juzgados en secreto y ejecutados. Los acusados en todos los juicios públicos confesaban fantásticos delitos, describiendo uno tras otro cómo habían intrigado con los servicios extranjeros de inteligencia, conspirado para asesinar a líderes del Partido, ofrecido partes del territorio soviético a las potencias imperialistas, asesinado y envenenado a sus conciudadanos, saboteado la industria, producido deliberadamente situaciones de hambre, etc. Casi todos eran condenados a muerte y ejecutados de inmediato; algunos que, como Radek, sólo fueron condenados a prisión, fueron ejecutados poco después del juicio.

El infierno de las grandes purgas ha sido descrito con frecuencia por historiadores, novelistas y memorialistas. Las farsas judiciales fueron sólo la parte visible de una operación de genocidio masivo, con

el Partido como víctima principal. Millones fueron detenidos, cientos de miles ejecutados. La tortura, antes sólo utilizada esporádicamente y, por norma, con el fin de obtener la verdad, se convirtió ahora en un método rutinario para obtener miles de falsas confesiones por crímenes sumamente improbables. (La tortura había dejado de ser parte de la justicia procesal soviética en el siglo XVIII, aunque después se utilizó en circunstancias excepcionales, tales como las insurrecciones polacas o la Revolución de 1905.) Los funcionarios de investigación eran libres para idear e infligir todo tipo de sufrimiento físico y mental para inducir a las personas a confesar delitos que los persecutores sabían que eran totalmente imaginarios. Los pocos que no sucumbían a tales medidas generalmente acababan haciéndolo cuando se les decía que si no confesaban serían asesinados su mujer y sus hijos —una amenaza que se llevó a efecto muchas veces. Nadie se sentía seguro, pues ningún grado de servidumbre al tirano era garantía de inmunidad. En algunos casos, los comités del Partido de regiones enteras eran asesinados e iban a la tumba seguidos de sus sucesores en el oficio, cuyas manos aún delataban su crimen. Entre las víctimas estaban todos los antiguos bolcheviques, todos los más estrechos colaboradores de Lenin, los antiguos miembros del Gobierno y del Politburó y el Secretariado del Partido, los activistas de todo tipo, académicos, artistas, escritores, economistas, militares, abogados, ingenieros, médicos y —con el tiempo, una vez habían cumplido su misión— los mismos agentes de la purga, ya fueran funcionarios superiores del servicio de seguridad o miembros del Partido especialmente celosos. El cuerpo de oficiales del ejército y la armada fue diezmado, lo que fue una de las principales causas de las derrotas soviéticas durante los dos primeros años de la guerra con Alemania. Las cifras de detenciones y ejecuciones eran asignadas por las autoridades en función de las diversas áreas; si la policía no las cumplía, serían ejecutados sus miembros, y si las cumplía serían acusados con el tiempo de exterminar a los cuadros del Partido. (Con un macabro humor típico de Stalin, esta acusación fue formulada contra algunos que, como Postyshev, se habían distinguido en la campaña de asesinatos masivos.) Quienes realizaban mal su labor podían ser ejecutados por sabotaje; los que la realizaban demasiado bien «podían ser sospechosos, al mostrar un excesivo celo para encubrir su propia insatisfacción. (En una conferencia de 1937, Stalin dijo que muchos saboteadores estaban haciendo precisamente esto.) El propósito de los juicios e investigaciones era mostrar que casi todo el núcleo original del Partido, incluidos los más estrechos colaboradores de Lenin, eran una banda de espías, agentes imperialistas y enemigos del pueblo, cuya única idea era y había sido siempre destruir el estado soviético. Ante un

mundo asombrado, todo delito imaginable era confesado por los propios acusados en las grandes farsas judiciales. De todas las víctimas del Gran Guiñol, Bujarin fue la única que, aunque admitió su responsabilidad por los supuestos delitos de la mítica organización contrarrevolucionaria, se negó a asentir a acusaciones tan infamantes como espionaje o complot para asesinar a Lenin. Además de expresar su penitencia por sus malas acciones añadió, en una frase que resume la atmósfera de estos juicios: «Nos rebelamos por métodos criminales contra la alegría de la nueva vida.» (Al parecer, Bujarin no fue torturado físicamente, pero fue amenazado con el asesinato de su esposa y su hijo pequeño.)

El primer efecto de las purgas fue crear una gran desolación no sólo en el Partido, sino en todos los aspectos de la vida de la Unión Soviética. El baño de sangre alcanzó a gran parte de los delegados, en su mayoría estalinistas leales, que habían asistido al XVII Congreso, y que no habían hecho más que pronunciar discursos adulatorios hacia el líder. Se exterminó a numerosos artistas eminentes y a cerca de la tercera parte de los escritores soviéticos. Todo el país estaba sumido en un monstruoso ataque de locura, al parecer inducida —pero la apariencia era engañosa— por la voluntad de un único déspota.

Los comunistas no rusos también cayeron víctimas de las purgas. Los polacos fueron los más afectados: en 1938, una resolución del Comintern disolvió el Partido Comunista Polaco (que era ilegal en Polonia) con el pretexto de que era un refugio de trotskistas y otros enemigos, y sus cuadros en la Unión Soviética fueron diezmados mediante detenciones y ejecuciones. Casi todos los líderes fueron encarcelados, y sólo unos pocos recuperaron su libertad años después. Los afortunados fueron aquellos que no pudieron acudir a Rusia cuando fueron llamados, pues estaban presos en Polonia. Los pocos que desobedecieron realmente la llamada fueron declarados públicamente agentes de la policía polaca, y de esta forma fueron entregados en manos de ésta —una técnica frecuentemente utilizada en los años treinta contra los miembros «desviacionistas» de los partidos comunistas clandestinos de otros países. Además de los polacos, fueron víctimas de las purgas muchos comunistas húngaros (incluido Béla Kun), yugoslavos, búlgaros y alemanes; algunos de estos últimos sobrevivieron hasta que en 1939 fueron entregados por Stalin a la Gestapo.

Los campos de concentración estaban a rebosar. Todo ciudadano soviético se había acostumbrado al hecho de que ser detenido y condenado a muerte o a prisión indefinida no tenía nada que ver con la cuestión de si el trabajo de un hombre era bueno o malo, de si per-

tenecía o no a algún tipo de oposición, o incluso de si amaba o no a Stalin. El clima de atrocidad produjo un tipo de paranoia universal, un mundo monstruoso pero irreal en el que todos los anteriores criterios, incluso los del despotismo «ordinario», habían dejado de ser aplicables.

Los historiadores y otros estudiosos que, en años posteriores, han intentado explicar esta singular orgía de sangre e hipocresía, han formulado preguntas que no son fáciles de responder.

En primer lugar, ¿cuál podía ser la razón de este destructivo frenesí cuando, según todos los indicios, no existía una amenaza real para Stalin o para el régimen, y toda posible fuente de revuelta dentro del Partido podía haber sido sofocada rápidamente sin una masacre? En particular, ¿cómo podría explicarse esto cuando parecía obvio que toda la destrucción de los cuadros más veteranos había de debilitar el Estado, tanto militar como económicamente?

En segundo lugar, ¿por qué hubo una total falta de resistencia cuando todos los miembros de la población estaban amenazados, incluso aquellos que aplicaban más atrozmente las atrocidades? Muchos ciudadanos soviéticos mostraron valor militar y arriesgaron su vida en el combate: ¿por qué nadie se levantó contra el tirano, por qué todos iban voluntariamente a la masacre?

En tercer lugar, dando por supuesto que las víctimas de las farsas judiciales se veían obligados a confesar delitos no existentes por motivos de propaganda, ¿por qué fueron forzadas estas confesiones de cientos de miles o millones de personas insignificantes a las que nadie podría oír nunca? ¿Por qué el tremendo esfuerzo por inducir a víctimas desconocidas a afirmar confesiones fantásticas que habían de ser enterradas en los archivos policiales y no utilizadas para ningún fin público?

En cuarto lugar, ¿cómo fue que en estos días Stalin fue capaz de elevar el culto de su propia personalidad a alturas tan inusitadas? En particular, ¿por qué muchos intelectuales occidentales, sobre los que no existía presión personal alguna, se hicieron estalinistas en este período y recibieron mansamente, o aplaudieron activamente, la cámara de los horrores de Moscú y su explicación oficial, mientras que las mentiras y la crueldad del espectáculo debían haber sido patentes a todo el mundo?

Todas estas preguntas son relevantes para la comprensión de la función peculiar que la ideología socialista-marxista estaba empezando a ejercer en el nuevo sistema.

En cuanto a la primera cuestión, la mayoría de los historiadores cree que el principal objetivo de las grandes purgas fue eliminar al Partido como foco potencial de vida política, como fuerza que bajo

ciertas circunstancias pudiese adquirir vida propia y no ser meramente un instrumento en manos del dictador. Isaac Deutscher, en su primer libro sobre los procesos de Moscú (publicado en polaco), adelantó la notable teoría de que éstos fueron un acto de venganza de los mencheviques contra los bolcheviques —y esto porque las víctimas fueron casi todos antiguos bolcheviques, mientras que Vishinski, el principal persecutor, era un ex menchevique, y el principal propagandista de esos días, David Zaslavsky, había sido miembro de la Liga Judía. Esto es tan fantástico como la explicación que Deutscher ofrece posteriormente en el tercer volumen de su vida de Trotski (*El profeta desterrado,* 1963, pp. 306-7), a saber, que la alta burocracia soviética no estaba contenta con sus privilegios, por grandes que éstos fueran, porque no podía acumular riqueza o legarla a sus hijos, y por tanto existía el riesgo, como temía Trotski, de que sus miembros intentaran destruir el sistema de propiedad social. Stalin, según Deutscher, era consciente de este peligro y utilizó el terror para evitar que la nueva clase privilegiada se consolidara y llegara a arruinar el sistema. Esta es, de hecho, una paráfrasis de la versión estalinista de que las víctimas intentaban restaurar el capitalismo en Rusia. Sin embargo, en su biografía de Stalin (1949) Deutscher adoptó la que es la versión más o menos general de los historiadores. Stalin quería destruir a todos los líderes de Gobierno o Partido alternativos; no había ya una oposición activa, pero una súbita crisis podía haberla creado, y por tanto había que aplastar cualquier posibilidad de un centro de poder rival en el seno del Partido.

Esta hipótesis puede explicar los procesos de Moscú, pero está menos claro cómo explica el carácter masivo de la purga, que afectó a millones de personas desconocidas que no tenían oportunidad alguna de convertirse en líderes alternativos del Partido. La misma objeción vale para otras teorías propuestas en ocasiones, como la relativa a la necesidad de Stalin de buscarse cabezas de turco para sus fracasos económicos, o su instinto de venganza y sadismo personal —que ciertamente explican muchos casos individuales, pero difícilmente la masacre de millones de personas.

Puede decirse que las purgas fueron un macabro acto irrelevante, en el sentido de que la finalidad que perseguían podía haberse alcanzado por otros medios. Sin embargo, fueron, por así decirlo, parte de la lógica natural del sistema. Era cuestión no sólo de destruir cualquier rival real o potencial, sino de acabar con todo el organismo en el que podía haber aún restos, por escasos e impotentes que fueran, de lealtad a otra causa distinta al estado y a su líder —en particular, restos de la creencia en una ideología comunista como marco de referencia y objeto de culto, independientemente de las directrices del líder y

del Partido. El objeto de un sistema totalitario es destruir todas las formas de vida comunitaria no impuestas por el estado y estrechamente controladas por él, de forma que los individuos estén mutuamente aislados y pasen a ser instrumentos a manos del estado. El ciudadano pertenece al estado y no debe tener otra lealtad, ni siquiera la ideología estatal. Esto puede parecer paradójico, pero no es sorprendente para todo el que conoce un sistema de este tipo desde dentro. Todas las formas de revuelta contra el Partido en el Gobierno, todo «desviacionismo» y «revisionismo», fracciones, grupos, rebeliones, todas por igual habían apelado a la ideología de la cual el Partido era custodio. En consecuencia, esta ideología tuvo que ser revisada para poner bien claro a todos que nadie estaba autorizado a apelar a ella de forma independiente —al igual que en la Edad Media no se permitía comentar las Escrituras a personas no autorizadas y la propia Biblia fue en todo momento el *liber haereticorum*. El Partido era esencialmente un cuerpo ideológico, es decir, un cuerpo cuyos miembros estaban unidos por una fe común y unos valores compartidos. Pero, como siempre sucede cuando las ideologías se convierten en instituciones, esta fe tenía que ser lo suficientemente vaga e indefinida como para poder ser utilizada para justificar cualquier movimiento político a la vez que se afirmaba que no había habido un cambio «real» en la doctrina. Inevitablemente, aquellos que se tomaban en serio la fe querían interpretarla por sí mismos y considerar si este o aquel paso político estaba de acuerdo con la versión estalinista del marxismo-leninismo. Pero esto les convertía en críticos potenciales y rebeldes contra el Gobierno, incluso si juraban fidelidad a Stalin, pues siempre podrían invocar el ayer de Stalin contra el hoy y utilizar las palabras del líder contra sí mismo. Por lo tanto, la purga tenía por finalidad destruir tales vínculos ideológicos aún existentes en el seno del Partido, convencer a sus miembros de que no tenían ideología o lealtad excepto la última orden superior, y reducirlos, al igual que al resto de la sociedad, a una masa impotente y desintegrada. Esta fue la continuación de la misma lógica que empezó con la liquidación de los partidos liberales y socialistas, la prensa y las instituciones culturales independientes, la religión, la filosofía y el arte, y finalmente con las fracciones del propio Partido. Dondequiera que hubiera un vínculo ideológico distinto a la lealtad al líder, había una posibilidad de fraccionalismo incluso si éste no existía en realidad. El objeto de la purga era erradicar esta posibilidad, y fue realmente eficaz; pero los principios que dictaron la hecatombe de los años treinta siguen aún vigentes y no han sido nunca abandonados. La lealtad a la ideología marxista como tal es todavía un crimen y una fuente de desviaciones de todo tipo.

Aun así, el hecho de que el holocausto no encontró resistencia en la población soviética o incluso en el Partido parece sugerir que no era necesaria una purga, al menos a esa escala. Al parecer, el Partido estaba lo bastante cerca de la condición ideal del «saco de patatas» (como dijo Marx de los campesinos franceses) y ni deseaba ni pudo crear ningún centro de pensamiento independiente. Por otra parte, no sabemos si, de no ser por la purga, podía no haberlo hecho en una época de crisis, por ejemplo, en los momentos más peligrosos de la guerra con Alemania.

Esto nos lleva a la segunda cuestión: ¿cómo es que la sociedad soviética fue incapaz de desarrollar una resistencia? La respuesta parece ser que el Partido, fuera del liderazgo supremo, ya era incapaz de organizarse de forma independiente con respecto al aparato de poder. Al igual que el resto de la población, fue reducido a una colección de individuos aislados; en el contexto de la represión, como en toda otra esfera de vida, el Estado omnipotente se enfrentó al ciudadano aislado. La parálisis de los individuos era total y, al mismo tiempo, no podía negarse que el Partido actuaba de acuerdo con los principios que había defendido desde su inicio. Todos sus miembros habían tomado parte en actos masivos de violencia contra la población, y cuando ellos mismos cayeron víctimas de la ilegalidad a nada podían ya apelar. Ninguno de ellos había puesto objeción a las farsas judiciales y a las ejecuciones mientras las víctimas no fueron miembros del Partido; todos ellos aceptaron, activa o pasivamente, que «en principio» no había nada malo en el asesinato judicial. Todos estaban de acuerdo, también, en que en cualquier momento eran los líderes del Partido quienes habían de decidir quién era un enemigo de clase, un amigo de los kulaks o un agente imperialista. Las reglas del juego, que todos ellos habían aceptado, habían de ser aplicadas contra ellos y no tenían principios morales que pudieran haber fomentado un espíritu de resistencia.

Durante la guerra, en una de las prisiones de Stalin, el poeta polaco Aleksander Wat se encontró a un antiguo bolchevique, el historiador I. M. Stetlov, y le preguntó por qué todos los protagonistas de los procesos de Moscú habían asentido hasta a las acusaciones más ridículas. Stetlov, contestó simplemente: «Estábamos todos hasta los codos de sangre.»

En cuanto a la tercera pregunta, podría parecer en principio que se trató de una alucinación colectiva. Aun suponiendo que Stalin tuvo buenas razones para la matanza colectiva de comunistas, ¿por qué era necesario hacer confesar bajo tortura a innumerables personas insignificantes que habían planeado un complot para vender el Uzbekistán a los ingleses, o haber sido agentes de Pilsudski, intentando

asesinar a Stalin? Pero había también una mínima brizna de método hasta en esta locura. Las víctimas tenían que ser destruidas o inutilizadas no sólo físicamente, sino también aniquiladas moralmente. Pudo suceder que los agentes de la N. K. V. D. firmaran ellos mismos las falsas confesiones y ejecutasen después a sus víctimas o las enviasen a campos de concentración con motivo de su «confesión» —excepción hecha, por supuesto, de los que tenían que confesar sus crímenes a todo el mundo en los procesos públicos; pero éstos fueron sólo un escaso porcentaje del total. Sin embargo, de hecho, la policía insistía en que la gente firmase sus propias confesiones, y por lo que se sabe falsificaron pocas firmas. A resultas de esto, las víctimas se convirtieron en accesorios de los crímenes cometidos contra ellas mismas y partícipes en una campaña universal de falsedades. Casi todo el mundo podía ser obligado mediante tortura a confesar cualquier cosa, pero por norma, al menos en el siglo XX, la tortura se utiliza para obtener una información verdadera. En el sistema estalinista, tanto los torturadores como sus víctimas sabían perfectamente que la información era falsa; pero insistían en la ficción, pues de esta forma todos contribuían a formar un mundo «ideológico» irreal en el que la ficción universal tuviera aspecto de verdad.

Un régimen similar de ficción organizada prevalecía en muchos otros campos, como, por ejemplo, en el sistema de «elecciones» generales. Podía pensarse que el Gobierno podía haberse ahorrado la molestia y gasto de estos espectáculos, cuya absurdo era patente para todos; pero eran importantes porque convertían a todo ciudadano en partícipe y coautor de la misma ficción, la «realidad» oficial que, por este mismo hecho, dejaba de ser completamente espúrea.

La cuarta pregunta nos enfrenta de nuevo a un fenómeno confuso. La información de la Unión Soviética que llegaba a Occidente era, lógicamente, fragmentaria e incierta; el régimen se había aplicado concienzudamente a limitar los contactos y el flujo de noticias en ambas direcciones; los viajes al extranjero de los ciudadanos soviéticos estaban estrictamente controlados en interés del estado, y cualquier comunicación no autorizada con extranjeros era considerada espionaje o traición. No obstante, el estado soviético no podía aislarse completamente del mundo. Alguna información sobre el horror policial se filtraba a Occidente, aunque nadie se daba cuenta de su alcance. Además, los procesos de Moscú eran preparados rápida y torpemente, y las contradicciones y absurdos que contenían eran comentados en algunos periódicos occidentales. ¿Cuál es, entonces, la explicación de la indulgente actitud que los intelectuales occidentales adoptaron hacia el estalinismo, cuando no su activa defensa? Los honestos e inco-

rruptibles socialistas ingleses Sidney y Beatrice Webb visitaron la Unión Soviética más de una vez durante la época del terror y escribieron un libro enorme sobre la «nueva civilización». El sistema soviético, afirmaban, era la encarnación de los más genuinos deseos de justicia y felicidad de los hombres, en flagrante contraste con la corrupta y decadente pseudodemocracia inglesa: no vieron razón para dudar de la sinceridad de los procesos de Moscú o de la perfección del primer Gobierno «democrático» de Rusia. Otros intelectuales que alabaron el sistema y aceptaron la ficción de los procesos fueron Leon Feuchtwanger, Romain Rolland y Henri Barbusse. Entre los pocos que no se unieron al coro estaba André Gide, quien visitó la U. R. S. S. en 1936 y describió sus impresiones. Naturalmente, no vio ninguna de las atrocidades: estuvo rodeado de adulación y sólo se le dio a conocer falsos logros del régimen, pero se dio cuenta de que la fachada ocultaba un sistema de mendacidad universal. Algunos escritores polacos también lograron ver más allá de la ficción, como también el periodista inglés Malcolm Muggeridge (*Winter in Moscow,* 1934).

La reacción de los intelectuales occidentales fue un notable triunfo de la ideología doctrinaria sobre el sentido común y el instinto crítico. Es cierto que los años de las purgas fueron también los de la amenaza nazi, y esto puede explicar hasta cierto punto por qué muchos pensadores y artistas educados en una tradición izquierdista o liberal vieron en Rusia la única esperanza de salvar la civilización de la amenaza que pendía sobre ella; estaban preparados a perdonar mucho al «Estado proletario» si éste podía constituir un medio de defensa contra la barbarie fascista. Fueron los más rápidamente engañados porque al nazismo, al contrario que al estalinismo, apenas le importaba ocultar al mundo su mala cara: proclamaba abiertamente que su intención era crear un omnipotente gigante germano, convirtiendo en polvo a las demás naciones y reduciendo a la esclavitud a las «razas inferiores». Por otra parte, Stalin seguía predicando el evangelio socialista de paz e igualdad, liberación de los oprimidos, internacionalismo y hermandad entre los pueblos. Los occidentales, cuya profesión era pensar críticamente, hallaron esta verborrea más convincente que los hechos: la ideología y el pensamiento desiderativo fueron más fuertes que la más manifiesta realidad. Es importante advertir, al considerar las purgas, que la Rusia de Stalin no estuvo nunca gobernada por la policía, ni la policía estuvo nunca «por encima del Partido»: ésta fue la excusa utilizada por los presuntos reformadores tras la muerte de Stalin, que afirmaban que su tarea era restaurar la supremacía del Partido. Es cierto que con Stalin la policía podía detener y asesinar a voluntad a los miembros del Partido, pero

no a los de orden superior, donde todas estas acciones tenían que ser ordenadas o aprobadas por las máximas autoridades del Partido y en particular por el propio Stalin. Stalin utilizó a la policía para gobernar el Partido, pero él mismo gobernó tanto a éste como al Estado en su calidad de líder del Partido, no como jefe de seguridad: esto está bien documentado por Jan Jaroslawski en su estudio sobre las funciones del Partido en el sistema soviético. El Partido, encarnado en Stalin, no abandonó el poder supremo por un solo momento. Cuando los reformadores posteriores a Stalin exigieron que el Partido debía estar por encima de la policía, querían sólo que los miembros del Partido no fueran detenidos sin la aprobación de las autoridades del Partido. Pero esto había sido siempre así, pues incluso si la policía de un cierto nivel arrestaba a líderes del Partido de igual categoría, lo hacía bajo la mirada de otros líderes de éste de superior rango. La policía era un instrumento en manos del Partido. Un sistema policial en sentido estricto, es decir, uno en el que la policía tenía las manos completamente libres, no prevaleció ni pudo hacerlo en el Estado Soviético, pues ello hubiera significado que el Partido había perdido poder, y esto no podía suceder sin que todo el sistema se colapsara.

Esto explica también el especial papel desempeñado por la ideología, tanto bajo Stalin como en la actualidad. La ideología no es simplemente una ayuda o algo auxiliar al sistema, sino una condición absoluta de su existencia, independientemente de si las personas creen o no en ella. El socialismo estalinista creó un imperio gobernado desde Moscú, la base de cuya legalidad derivaba completamente de la ideología: en particular, de la doctrina de que la Unión Soviética encarna los intereses de todos los trabajadores y en especial de la clase trabajadora de todo el mundo, que representa sus deseos y aspiraciones y que constituye el primer paso hacia una revolución mundial que liberará a las masas trabajadoras dondequiera que éstas estén. El sistema soviético no podía haber hecho nada sin esta ideología, que es la única *raison d'être* de su aparato de poder. Este aparato tiene carácter esencialmente ideológico e internacionalista y no podía ser sustituido por la policía, el ejército o cualquier otra institución.

Esto no es lo mismo que decir que el Estado Soviético estuviera en un momento dado determinado por la ideología; pero la ideología debía estar ahí para justificarlo cuando fuese necesario. La ideología está incorporada en el sistema, y por consiguiente desempeña un diferente papel en la Unión Soviética que en los Estados cuyo principio básico de legitimidad deriva de las elecciones populares o del carisma de una monarquía hereditaria.

Un sistema del tipo del soviético tiene la ventaja de que no tiene que justificar sus acciones al público: por definición, representa sus intereses y deseos, y nada puede alterar este hecho ideológico. Sin embargo, también está expuesto a un riesgo al que las estructuras democráticas son inmunes, a saber: es extremadamente sensible a la crítica ideológica. Esto significa, entre otras cosas, que la *intelligentsia* desempeña un papel que no tiene parangón en otro tipo de Estado. Una amenaza a la validez intelectual del sistema, o la defensa de una ideología diferente, representa un peligro mortal. El Estado totalitario no puede ser nunca completamente invulnerable o insensible al pensamiento crítico. Puede aparecer como omnipotente, pues domina todos los aspectos de la vida, pero es también débil en tanto cualquier fisura en el monolito ideológico constituye una amenaza para su existencia.

Además, es difícil mantener un sistema en el que la ideología está privada de su movimiento inercial y reducida a nada más o menos que los dictados actuales de la autoridad estatal. La lógica del estalinismo es que la verdad es lo que dice el Partido, es decir, Stalin, en un determinado momento, y el efecto de esto es despojar de su sustancia a la ideología. Por otra parte, la ideología debe ser presentada como una teoría general con consistencia propia, y en la medida en que esto se consigue no hay garantía de que no pueda ser utilizada como fuerza propia y sea empleada —como sucedió realmente en el período postestalinista— contra sus principales portavoces y únicos intérpretes autorizados.

Sin embargo, a finales de los años treinta, este peligro parecía muy remoto. El sistema había sido llevado casi al estado de perfección ideal, en el que apenas existía la sociedad civil y la población parecía no tener otro propósito que obedecer a las órdenes del Estado personificado en Stalin.

Un instrumento esencial para la destrucción de los vínculos sociales fue el sistema universal de espionaje del propio vecino. Cada ciudadano tenía la obligación legal y moral de espiar, y la práctica del chisme era el principal método para seguir con vida. La masacre continua creó espacio para muchos que aspiraban a unirse a la privilegiada clase gobernante y estaban dispuestos a demostrar su capacidad destruyendo a los demás. De esta forma, gran número de personas se convirtieron en instrumentos del crimen con objeto del medro personal. El ideal del socialismo estalinista parecía ser una situación en la que todos los habitantes del país (excepto Stalin) eran miembros de un campo de concentración y también agentes de la policía secreta. Era difícil conseguir tal grado de perfección, pero en los años treinta fue muy fuerte la tendencia hacia él.

2. *La codificación del marxismo de Stalin*

Durante los años treinta, toda rama de cultura de la Unión Sov tica estaba estrictamente regimentada, y la vida intelectual indepe diente dejó prácticamente de existir. Las humanidades fueron rec cidas gradual pero eficazmente al papel de auxiliar de la política y propaganda, con el único fin de glorificar al sistema y a su líder de desenmascarar a los «enemigos de clase». En 1932, dirigiéndo a un grupo de escritores en la casa de Gorki, Stalin describió a l artistas en general como «ingenieros de las almas de los hombres este lisonjero término pasó a convertirse en la fórmula oficial. L películas y el teatro fueron tratados de igual manera, si bien este ú timo sufrió menos. Se permitió subsistir a un repertorio tradicion de obras en la medida en que los autores, en su mayoría dramaturg clásicos rusos, podían ser descritos como «progresistas» o incluso «pa cialmente progresistas»: éste fue el caso de Gogol, Ostrovski, Salt kov-Shchedrin, Tolstoi y Chejov, e incluso en los peores años pı dieron verse excelentes obras en los teatros rusos. Novelistas, poeta y directores de cine rivalizaban entre sí en la adulación a Stalir esto llegó a su cúspide en los años de la postguerra, pero ya estab muy desarrollado en el período que estamos considerando.

Sin embargo, la represión y la regimentación afectaron a diferen tes esferas de la vida intelectual en diversos grados. Durante los año treinta existió una fuerte tendencia hacia la orientación marxista e ciertas ramas de la ciencia, sobre todo en física teórica y genética pero esto no alcanzó su clímax hasta finales de los años cuarenta Sin embargo, otras disciplinas que eran especialmente sensibles desd el punto de vista ideológico, tales como la filosofía, la teoría social y la historia —sobre todo la historia del Partido y de la época modern en general—, no sólo estuvieron encorsetadas durante los años trein ta, sino que estuvieron totalmente codificadas en términos estali nistas.

Una etapa importante en el sometimiento de la historiografía so viética es la marcada por una carta de Stalin, en 1931, al periódico *Revolución Proletaria,* cuyo consejo editorial publicó con la adecuada autocrítica. La carta les censuraba la publicación de un artículo de Slutski sobre las relaciones entre los bolcheviques y los socialdemó cratas alemanes antes de 1914, en el que era criticado Lenin por dejar de apreciar el peligro del «centrismo» y el oportunismo de la II In ternacional. Tras denunciar el «putrefacto liberalismo» del periódico al afirmar que Lenin «dejó de apreciar» algo, es decir, que cometió alguna vez un error, Stalin presentaba en la carta una historia resu mida de la II Internacional, que posteriormente se convirtió en un

texto canónico. Su interés dominante se centraba en el ala izquierdista y no bolchevique de la Internacional y en Trotski. Según Stalin, mientras que la izquierda socialista había prestado algún servicio en la lucha contra el oportunismo, también habío cometido importantes errores. Rosa Luxemburgo y Parvus se habían alineado en numerosas disputas con los mencheviques, por ejemplo la relativa a las normas del Partido, y en 1905 habían ideado el «esquema semimenchevique de la revolución permanente» que posteriormente adoptó Trotski, cuyo fatal error era rechazar la idea de una alianza entre el proletariado y el campesinado. En cuanto al trotskismo, hacía tiempo que había dejado de formar parte del movimiento comunista y se había convertido en la «fracción avanzada de la burguesía contrarrevolucionaria». Era una monstruosa mentira sugerir que, antes de la guerra, Lenin no comprendió que la revolución democrático-burguesa tenía necesariamente que desarrollarse en una revolución socialista, y que después había tomado esta idea de Trotski. La carta de Stalin *(Obras,* ed. inglesa, vol. 13, 1955, pp. 86 y ss.) sentó de una vez por todas las bases de la historiografía soviética: Lenin siempre había tenido razón, el Partido Bolchevique siempre había sido infalible, aun cuando en ocasiones sus enemigos intentaran sin éxito apartarlo del camino correcto. Todos los grupos no bolcheviques del movimiento socialista habían sido siempre semilleros de traición o, a lo sumo, tierra fértil de perniciosos errores.

Este juicio puso el sello a la reputación histórica de Rosa Luxemburg y también sentó jurisprudencia definitiva sobre Trotski. Sin embargo, faltaban todavía unos años para que todos los problemas de la historia, la filosofía y las ciencias sociales quedaran resueltos de una vez por todas. Esto tuvo lugar en 1938, con la publicación de la *Historia del Partido Comunista de la Unión Soviética (Bolchevique),* un *Breve curso* editado por una comisión anónima: en esa época Stalin sólo fue identificado como autor de la célebre sección sobre «Materialismo Dialéctico e Histórico» (cap. IV), estableciendo la versión oficial de la cosmovisión del Partido. Sin embargo, tras la guerra se afirmó oficialmente que todo el libro había sido escrito por Stalin, y habría sido publicado de nuevo como parte de sus obras completas si éstas no se hubieran interrumpido con su muerte. Se desconoce la génesis exacta del *Breve curso:* probablemente fue compilado principalmente por un equipo de escritores oficiales y después revisado por Stalin. En varios lugares se aprecia su estilo distintivo, sobre todo cuando habla de los diversos traidores y desviacionistas como «pigmeos de la Guardia Blanca», «despreciables lacayos de los fascistas», etc.

El destino posterior del *Breve curso* constituye un episodio notable en la historia de la palabra impresa. Publicado en millones de copias en la Unión Soviética, sirvió durante quince años como manual de ideología totalmente vinculante para todos los ciudadanos. El tamaño de las ediciones podría compararse sin duda al de la Biblia en los países occidentales. Fue publicado y enseñado sin cesar en todos los centros. En los cursos superiores de las escuelas secundarias, en todos los centros de enseñanza superior, los cursos del Partido, etc., en los que se enseñaba algo, el *Breve curso* fue el principal suministro intelectual de los ciudadanos soviéticos. Para cualquier persona no analfabeta hubiera sido una difícil hazaña ignorarlo; la mayoría de las personas eran obligadas a leerlo una y otra vez, y los propagandistas y conferenciantes del Partido se lo sabían virtualmente de memoria.

El *Breve curso* estableció un récord mundial también en otro aspecto. Entre los libros con pretensiones históricas no hay probablemente otro que contenga tal cantidad de mentiras y supresiones. Como indica su título, el libro es una historia del Partido Bolchevique desde su nacimiento, pero el capítulo IV introduce también al lector en las cuestiones generales de la historia universal y expone la versión «correcta» de la filosofía y la teoría social marxistas. La moral se deduce libremente de los hechos históricos y se presenta como la base de las acciones del Partido Bolchevique y del movimiento comunista mundial. Las conclusiones históricas son simples: el Partido Bolchevique, bajo el brillante liderazgo de Lenin y Stalin, siguió inquebrantablemente desde el principio la impecable política que fue coronada con el éxito de la Revolución de Octubre. Lenin es presentado siempre como la vanguardia de la historia, y directamente detrás de él, Stalin. Algunos individuos de segundo o tercer orden que tuvieron la suerte de fallecer antes de las grandes purgas son mencionados brevemente en determinados momentos de la historia. En cuanto a los líderes que realmente ayudaron a Lenin a crear el Partido, llevar a cabo la Revolución y fundar el Estado Soviético, o no son mencionados o son presentados como detestables traidores y espías introducidos en el Partido cuya carrera no consistió más que en sabotajes y conspiraciones. Por otra parte, Stalin fue desde el principio el líder infalible, el mejor alumno de Lenin, su verdadero ayudante y mejor amigo. El propio Lenin, según se da a entender, formó ya durante su juventud un plan para el desarrollo de la humanidad, y cada acto posterior de su vida fue un paso deliberado para la realización de ese plan.

El *Breve curso* no sólo estableció la pauta de la mitología bolchevique unida al culto de Lenin y Stalin, sino que prescribió un detallado ritual y liturgia. Desde la fecha de su publicación, líderes

del Partido, historiadores y propagandistas que abordaron cualquiera de estas materias estaban obligados a suscribir todas sus fórmulas canónicas y a repetir literalmente todas las frases relevantes. El *Breve curso* no era sólo una historia falsificada, sino una poderosa institución social —uno de los más importantes instrumentos de control mental en manos del Partido, destinado a destruir tanto el pensamiento crítico como los registros del pasado de una sociedad.

Desde este punto de vista, el libro se adapta a la perfección a la pauta del Estado totalitario creado por Stalin. Para reducir el sistema a la perfección y reducir a cero la sociedad civil era necesario destruir todas las formas de vida no controladas por el Estado y que pudieran constituir algún tipo de amenaza. También era necesario idear medios para destruir todo pensamiento y memoria independientes —una tarea extremadamente difícil pero importante. Un sistema totalitario no puede sobrevivir sin reescribir constantemente la historia, eliminando hechos, personajes e ideas del pasado y sustituyéndolos por otros falsos. Era impensable en términos de la ideología soviética decir que un determinado líder que había caído víctima de la purga había sido alguna vez un verdadero servidor del Partido, pero que posteriormente había caído en desgracia: todo aquel que al final era proclamado traidor debía haberlo sido desde el principio. Los que fueron simplemente ejecutados sin ser calificados de traidores dejaban de ser personas y nunca se volvía a hablar de ellos. Los lectores soviéticos se acostumbraron a ver ediciones de libros aún a la venta, pero el nombre de cuyo editor o traductor había sido cuidadosamente borrado. Sin embargo, si el propio autor era un traidor, entonces el libro desaparecía completamente de la circulación y sólo quedaban algunas copias en las secciones «prohibidas» de las librerías. Esto sucedía así aun cuando el contenido del libro fuese irreprochablemente estalinista: como en todo pensamiento mágico, un objeto conectado de algún modo con un mal espíritu estaba contaminado para siempre y debía ser destruido y perdido para el recuerdo.

Se permitía a los ciudadanos soviéticos recordar la existencia de algunos traidores mencionados en el *Brece curso* para incluirlos en las condenas rituales, pero el resto del clan satánico se suponía olvidado y, nadie se atrevía a pronunciar sus nombres. Los más antiguos periódicos se volvían deshonestos de la noche a la mañana si incluían fotografías de traidores o artículos escritos por ellos. No sólo se revisaba constantemente el pasado, sino —un rasgo importante del estalinismo— se suponía que todo el mundo era consciente de esto y de la forma más bien simple en que se hacía y, además, de que nadie diría nada a menos que estuviera dispuesto a afrontar las peores consecuencias. En la Unión Soviética había muchos otros semisecretos

de este tipo, es decir, cuestiones que se suponía que toda la población conocía pero que nadie podía mencionar. En los periódicos nunca se hablaba de los campos de trabajo, pero era una ley no escrita que todo ciudadano debía conocer su existencia: no sólo porque estas cosas no podían mantenerse en secereto, sino porque el Gobierno quería que las personas fueran conscientes de ciertos hechos de la vida soviética, aun pretendiendo que estos hechos no existían. El objeto del sistema era crear una doble conciencia. En las reuniones públicas, e incluso en las conversaciones privadas, se obligaba a los ciudadanos a repetir de forma ritual grotescas falsedades acerca de sí mismos, del mundo y de la Unión Soviética, y al mismo tiempo a guardar silencio sobre cosas que sabían bien, no sólo porque estaban aterrorizados, sino porque la repetición incesante de falsedades que conocían como tales les hacía cómplices de la campaña de mentiras inculcadas por el Partido y el Estado. No era intención del régimen que las personas debían creer literalmente los absurdos oficialmente establecidos: si había alguien lo suficientemente ingenuo como para hacerlo y olvidar por completo la realidad, estaría en un estado de inocencia con respecto a su propia conciencia y estaría presto a aceptar la ideología comunista como válida por derecho propio. La perfecta obediencia exigía, sin embargo, que advirtieran que la ideología actual no significaba nada en sí misma: cualquiera de sus aspectos podía ser modificado o anulado por el líder supremo en cualquier momento que éste lo considerara idóneo, y sería deber de todos reconocer que nada había cambiado y que la ideología era la misma de siempre. (Stalin se cuidó en destacar que él mismo, al igual que Lenin, no había «añadido» nada al marxismo, sino que sólo lo habían desarrollado.) Para darse cuenta de que la ideología del Partido en cualquier momento dado no era, ni más ni menos, que lo que el líder decía que era, el ciudadano tenía que poseer una doble conciencia: en público profesaba su adhesión a la ideología como un catecismo inmutable, mientras que en privado o de forma semiinconsciente sabía que era un instrumento completamente adaptable en las manos del Partido, es decir, las de Stalin. Tenía entonces que «creer sin creer», y era esta situación la que el Partido intentaba crear y mantener en sus propios miembros y, en la medida de lo posible, en toda la población. Personas medio muertas de hambre, que carecían de las necesidades más elementales de la vida, asistían a reuniones en las que repetían las mentiras del Gobierno sobre lo bien que estaban, y en cierta forma se mediocreían lo que decían. Todos ellos sabían lo que era «correcto» decir, es decir, lo que se les pedía, y de forma curiosa confundían este «carácter correcto» con la verdad. La verdad era, según todos ellos sabían, cuestión del Partido, y por tanto las

mentiras pasaban a ser verdad incluso si contradecían los hechos de experiencia más obvios. Así, la condición de vivir en dos mundos separados a la vez fue uno de los logros más notables del sistema estalinista.

El *Breve curso* fue un perfecto manual de historia falsa y de pensamiento doble. Sus mentiras y supresiones eran demasiado obvias como para ser pasadas por alto por los lectores que habían testimoniado los hechos en cuestión: todos, a excepción de los miembros más jóvenes del Partido, sabían quién era Trotski y cómo se había llevado a cabo la colectivización en Rusia, pero, obligados como estaban a repetir la versión oficial, pasaban a ser coautores del nuevo pasado y creyentes en ella como una verdad inspirada por el Partido. Si alguien desafiaba esta verdad en razón de que iba en contra de la experiencia manifiesta, la indignación de los fieles era perfectamente sincera. De esta forma, el estalinismo produjo el «nuevo hombre soviético»: un esquizofrénico intelectual, un mentiroso que creía en lo que decía, un hombre capaz de incesantes actos voluntarios de automutilación intelectual.

Como hemos dicho, el *Breve curso* contenía una nueva exposición del materialismo dialéctico e histórico —un catecismo marxista para toda una generación. Esta obra de Stalin no añadía realmente nada a la versión simplificada del marxismo que podía hallarse, por ejemplo, en el manual de Bujarin, pero tenía el mérito de que todo estaba numerado y expuesto sistemáticamente: la exposición del marxismo, al igual que el resto del libro, tenía una finalidad didáctica y era fácil asimilarlo y recordarlo.

El pasaje empieza diciendo que el materialismo dialéctico, la filosofía del marxismo, se compone de dos elementos: una cosmovisión materialista y un método dialéctico. Este último se distingue por cuatro rasgos o leyes principales. La primera es que todos los fenómenos están ligados y que el universo debe ser estudiado como un todo. La segunda, que todo en la naturaleza está en estado de cambio, movimiento y desarrollo. La tercera, que en todas las esferas de la realidad, los cambios cualitativos derivan de la acumulación de cambios cuantitativos. La cuarta y última, la ley de la «unidad y la lucha de opuestos» que afirma que todos los fenómenos naturales suponen contradicciones internas y que el «contenido» del desarrollo es el conflicto entre estas contradicciones. Esto se aprecia en el hecho de que todos los fenómenos tienen un lado positivo y otro negativo, un pasado y un futuro, de forma que la lucha toma siempre la forma de un conflicto, de un conflicto entre lo antiguo y lo nuevo.

Esta presentación, hay que advertir, no incluye la «negación de la negación» de que escribió Engels, como hizo Lenin en sus *Notas*

filosóficas. No se explica la razón de la omisión pero, en cualquier caso, a partir de entonces, la dialéctica consistía en cuatro leyes y nada más. Lo contrario de la dialéctica es «metafísica». Los metafísicos son filósofos y académicos burgueses que niegan una o más de las leyes en cuestión: pretenden juzgar los fenómenos aisladamente y no en sus mutuas relaciones, afirman que nada se desarrolla, no reconocen que los cambios cualitativos derivan de los cuantitativos y rechazan la idea de contradicciones internas.

La interpretación materialista de la naturaleza consiste en tres principios. El primero es que el mundo es, por su propia naturaleza, material y que todos los fenómenos son formas de materia en movimiento; el segundo, que la materia o el ser es una «realidad objetiva», que existe fuera e independientemente de nuestra mente, y el tercero, que todo en el mundo es cognoscible.

El materialismo histórico era presentado como la consecuencia del materialismo dialéctico, idea para la que puede encontrarse apoyo en algunas afirmaciones de Engels, Plejanov y Bujarin. Como «el mundo material es lo primario y la mente lo secundario», de ahí se sigue que «la vida material de la sociedad», es decir, la producción y las relaciones de producción, es también lo primario y es una «realidad objetiva», mientras que la vida espiritual de la sociedad es un «reflejo» secundario de ella. La base lógica de esta deducción no es explicada. Stalin cita entonces fórmulas marxistas relativas a la base y la superestructura, las clases y la lucha de clases, la dependencia de la ideología (y de todas las demás formas de superestructura) de las relaciones de producción, el error de atribuir los cambios sociales simplemente a las condiciones geográficas o demográficas, y el hecho de que la historia depende principalmente del desarrollo técnico. A continuación sigue la descripción de los cinco principales sistemas socioeconómicos: comunismo primitivo, esclavista, feudal, capitalista y socialista. El orden en el cual éstos se suceden unos a otros se presenta como históricamente inevitable. No se dice nada acerca del «modo asiático de producción» de Marx: las probables razones de ello han sido discutidas anteriormente (vol. 1, cap. XIV, pp. 349-350).

La enumeración de los cinco tipos de sociedad y su aplicación a la historia de todo país del mundo constituyó para los historiadores soviéticos un considerable problema. No era nada fácil discernir la existencia de una sociedad esclavista o feudal entre poblaciones que nunca habían oído hablar de estos fenómenos. Además, como el capitalismo había sido implantado por una revolución burguesa y el socialismo por una revolución socialista, era natural suponer que las transiciones anteriores habían tenido lugar de forma similar. Stalin escribió así (o «probó»: en la filosofía soviética ambos términos signi-

ficaban lo mismo por cuanto hacía referencia a los clásicos del marxismo-leninismo) que el sistema feudal surgió del esclavista como resultado de la revolución de los esclavos. De hecho había hecho esta misma afirmación en una conferencia el 29 de febrero de 1933: el sistema esclavista había sido destruido por una revolución de esclavos, a resultas de la cual los señores feudales ocuparon el lugar de los antiguos explotadores. Esto planteó a los historiadores soviéticos el problema adicional de identificar la «revolución de los esclavos» en cada caso de transición del esclavismo al feudalismo.

La obra de Stalin fue saludada por un coro de ideólogos como el logro supremo de la teoría marxista y un pilar fundamental de la historia filosófica. Durante los próximos quince años la filosofía soviética no consistió más que en variaciones del tema de su superlativo mérito. Todo artículo y manual filosófico enumeraba debidamente las cuatro «marcas» de la dialéctica y los tres principios del materialismo. Los filósofos tenían pocos problemas en hallar ejemplos de que los diferentes fenómenos estaban interrelacionados (una prueba de la primera ley de Stalin), o que las cosas cambiaban (una prueba de la segunda), etc. De esta forma la filosofía se degradó hasta el *status* de un medio de adulación permanente del líder supremo. Todo el mundo escribía exactamente en el mismo estilo; ningún escritor podía ser distinguido de otro por la forma o contenido de su obra. Los mismos clichés soporíferos se repetían sin cesar, sin un atisbo siquiera de pensamiento independiente: cualquier intento de este tipo, por tímido y servil que fuera, hubiese expuesto a su autor a un inmediato ataque. Decir algo original en filosofía podía sólo significar que uno estaba acusando a Stalin de haber omitido algo importante; escribir en un estilo propio era mostrar una peligrosa presunción al sugerir que uno podía expresar algo mejor que él. De esta forma, la literatura filosófica soviética vino a consistir en montones de papeles usados que reproducían de forma diluida el capítulo IV, sección 2, del *Breve curso*. Comparado con esto, incluso las polémicas de los «dialécticos» y los «mecanicistas» eran un ejemplo de pensamiento profundo, creativo e independiente. En cuanto a la historia de la filosofía, pasó a ser un tema casi olvidado. Durante los años treinta aún aparecieron algunas traducciones de los clásicos, pero sólo de aquellos autores que habían sido clasificados, correctamente o no, como «materialistas» o que habían escrito contra la religión: el lector soviético podía ver así una obra anticlerical de Holbach o Voltaire o, si tenía suerte, algo de Bacon o Spinoza. También se publicaron las obras de Hegel, pues éste pertenecía al canon de los escritores «dialécticos», pero durante cerca de cuarenta años no hubo oportunidad de leer a Platón, por no mencionar a otro idealista más peligroso. Los filósofos profe-

sionales citaban sólo a los «clásicos del marxismo-leninismo», a saber, Marx, Engels, Lenin y Stalin; por supuesto, cuando se citaban juntos sus nombres se respetaba la secuencia cronológica, pero en términos de frecuencias de citas el orden era precisamente el inverso.

Podía parecer que la situación ideológica resultante de la publicación del *Breve curso* fue cercana a la perfección final; pero los años de la postguerra mostraron que aún podía mejorarse. Sin embargo, no hay que suponer que el marxismo codificado por Stalin difiriera de forma esencial del leninismo. Era una temprana y primitiva versión, pero apenas contenía nada nuevo. De hecho, muy poco original puede hallarse en las obras de Stalin antes de 1950, con dos excepciones. La primera, cuyo alcance ya hemos considerado, era que el socialismo podía construirse en un solo país. La segunda era que la lucha de clases debía hacerse más feroz a medida que el socialismo progresaba. Este principio siguió siendo oficialmente válido incluso después de que Stalin afirmara que ya no había clases antagónicas en la Unión Soviética —no había clases, pero la lucha de clases era más aguda que nunca. Un tercer principio, que Stalin parece haber enunciado en un pleno del Comité Central de 12 de enero de 1933, fue que antes de que el Estado «se desvaneciese» bajo el comunismo tenía, por razones dialécticas, que desarrollarse hasta un punto de máxima fuerza; pero esta idea había sido ya formulada por Trotski durante la Guerra Civil. El segundo y tercer principios, en cualquier caso, no tuvieron significación excepto como justificación del sistema de terror policial.

Sin embargo, hay que destacar una vez más que lo que importaba en la ideología estalinista no era su contenido —aun cuando estuviera expresado en forma catequética—, sino el hecho de que había una autoridad suprema ante cuyos juicios en materias ideológicas no cabía apelación posible. La ideología estaba así totalmente institucionalizada, y virtualmente toda la vida intelectual estaba subordinada a ella. La «unidad de la teoría y de la práctica» se expresaba por la concentración de una autoridad doctrinal, política y policíaca en la persona de Stalin.

El materialismo dialéctico y el materialismo histórico expuestos por Stalin no eran más que una versión falta de imaginación y esquemática del marxismo según Plejanov, Lenin y Bujarin: una filosofía con ambiciones cósmicas, según la cual la dialéctica expresaba «leyes» universales que gobernaban todo aspecto de la realidad y que la historia humana era un caso especial de aplicación de estas leyes. Esta filosofía pretendía ser «científica» de igual forma que la astronomía, y afirmaba que los procesos sociales eran tan «objetivos» y predictibles como cualesquiera otros. En este sentido divergía radical-

mente del punto de vista marxista reconstruido por Lukács y Korsch, según los cuales, en el particular caso de la conciencia proletaria, el proceso social y la conciencia de ese proceso pasan a ser una y la misma cosa, y el conocimiento de una sociedad coincide con la praxis revolucionaria que la transforma. Stalin asumió el naturalismo popular que predominaba entre los marxistas de la II Internacional, y en el que no había lugar para la peculiar idea marxista de la «unidad de la teoría y la práctica». Es cierto que esta fórmula fue reconocida y destacada a cada oportunidad por Stalin y sus filósofos ayudantes; pero su significado se reducía de hecho a la proposición de que la práctica era superior a la teoría y que la teoría era auxiliar a la práctica. De acuerdo con esta idea, se presionó a los intelectuales —sobre todo después de la reconstrucción ideológica de la Academia de Ciencias a principios de los años treinta— para que aplicaran su trabajo a áreas que pudieran ser de beneficio inmediato para la industria. Esta presión se aplicó en todas las ciencias naturales e incluso, si bien con menor severidad, en las matemáticas. (Los estudios matemáticos apenas eran «supervisados» ideológicamente en la Unión Soviética, pues ni siquiera los más altos sacerdotes del marxismo no pretendían entenderlos; en cosecuencia, se mantuvo el nivel y la ciencia matemática rusa se salvó de la destrucción temporal.) La «unidad de la teoría y la práctica» también se aplicaba, por supuesto, a las ciencias humanas, pero en un sentido ligeramente diferente. Hablando en términos generales, las ciencias naturales estuvieron hipotecadas a las exigencias de la industria, y las ciencias humanas a las de la propaganda del Partido. La historia, la filosofía y la historia de la literatura y del arte se suponía que habían de «servir al Partido y al Estado», es decir, fortalecer la línea del Partido y proporcionar apoyo teórico a sus decisiones del momento.

La exigencia de que la ciencia natural debía limitarse a los temas de inmediato uso técnico fue altamente perjudicial para importantes ramas de la investigación, y esto también se hizo sentir pronto en la tecnología. Sin embargo, aún más perniciosos fueron los intentos por ejercer el control ideológico sobre los resultados actuales de la investigación científica en nombre del marxismo «correcto». Durante los años treinta, la teoría «idealista» de la relatividad cayó bajo el fuego de un grupo de filósofos y físicos ramplones, dirigidos por A. A. Maksimov. El mismo período conoció el nacimiento de Trofim D. Lisenko, cuya misión era revolucionar la ciencia biológica soviética de acuerdo con el marxismo-leninismo y destruir las teorías «burguesas» de Mendel y T. H. Morgan. Lisenko, un ingeniero agrónomo, había ensayado diversas técnicas de cultivo de plantas y decidió, al principio de su carrera, desarrollarlas en una teoría general de la genética

marxista. Después de 1935, junto con su ayudante, I. I. Prezent, atacó a la moderna teoría genética y afirmó que las influencias hereditarias podían ser eliminadas casi por completo mediante los adecuados cambios en el entorno: los genes eran un invento burgués, como también lo era la distinción entre genotipo y fenotipo. No fue difícil convencer a los líderes del Partido y al propio Stalin de que una teoría que rechazaba la «sustancia inmortal de la herencia» y proclamaba que los organismos vivos podían ser modificados en la medida deseada por cambios ambientales estaba de acuerdo con el marxismo-leninismo («todo cambia») y se adaptaba admirablemente a la ideología que afirmaba que los seres humanos, y sobre todo «el hombre soviético», podían transformar la naturaleza de la forma en que quisieran. Lisenko se aseguró rápidamente el apoyo del Partido y ejerció una creciente influencia en los institutos de investigación, las academias, revistas, etc., hasta que, como veremos, su teoría revolucionaria alcanzó un triunfo total en 1948. La propaganda del Partido divulgó sin cesar sus descubrimientos desde 1935, y quienes objetaban que sus experimentos carecían de valor científico eran silenciados rápidamente. El eminente genetista Nikolay I. Vasilov, que se negó a suscribir la nueva teoría, fue detenido en 1940 y falleció en el campo de concentración de Kolyma. La mayoría de los filósofos soviéticos, como era de esperar, se unieron aclamando las ideas de Lisenko.

Hoy día nadie duda que Lisenko era un ignorante y un charlatán, y su carrera es un instructivo ejemplo de cómo funciona el sistema soviético, no sólo con respecto a la ciencia y la cultura, sino también en la esfera económica y administrativa. Los rasgos autodestructivos que habían de llegar a ser aún más patentes posteriormente, eran ya visibles. Como el Partido ejerce una autoridad ilimitada en todas las esferas de la vida, y todo el sistema está organizado jerárquicamente con una cadena de mando de una dirección, se sigue que la carrera de cualquier individuo depende de su obediencia a la autoridad y provecho en las artes de la adulación y la denuncia. Por otra parte, es fatal mostrar iniciativa, ideas propias o incluso un mínimo respeto por la verdad. Cuando el principal objeto de las personas con autoridad consiste en mantener y aumentar su poder, es inevitable que las personas más malas lleguen a la cima, tanto en la ciencia (sobre todo si está ideológicamente controlada) como en la administración económica. La ineficacia y el desperdicio son rasgos intrínsecos al sistema soviético; el desarrollo económico se ve frenado tanto por la promoción de los incompetentes como por la restricción general de la información por motivos políticos y de «seguridad». Posteriores intentos por racionalizar la economía han tenido algún éxito, pero

sólo en la medida en que se apartaron del principio totalitario o de la idea de «unidad» que el sistema estalinista llevó tan a la perfección.

Otro rasgo importante de la cultura soviética de los años treinta fue el crecimiento del nacionalismo ruso. Este es también un fenómeno que no alcanzó su clímax hasta más tarde, cuando las conferencias de Stalin empezaron a predicar la idea de una «Rusia fuerte», que podía y debía ser creada por el socialismo. El tema patriótico fue destacado sin cesar en la propaganda, y el patriotismo soviético y ruso coincidían cada vez más. Las glorias de la historia rusa fueron resucitadas, en una llamada a la autosuficiencia y el orgullo nacionales. Algunas naciones, como los uzbekos, que anteriormente habían escrito su lenguaje en el alfabeto arábigo y habían seguido después el alfabeto latino por intervención de las autoridades soviéticas, fueron obligadas ahora a adoptar una forma de cirílico, de forma que una sola generación conoció el uso de tres alfabetos. La idea de «cuadros nacionales» que ejercían el poder en las repúblicas no rusas de la Unión mostró ser pronto una ficción: en la práctica, aunque no en la teoría, los cargos superiores del Partido y de la Administración del Estado eran ocupados por rusos designados desde Moscú. La ideología del poder estatal llegó a ser gradualmente indistinguible de la del imperialismo ruso.

El marxismo como ideología del estado soviético pronto dejó de ser un factor independiente en la determinación de la política. Necesariamente, su contenido tenía que ser tan vago y general como para justificar cualquier movimiento particular de orden interno o internacional: la N. P. E. o la colectivización, la amistad con Hitler o la guerra con Hitler, cualquier endurecimiento o relajación del régimen interno, etc. Y de hecho, como la teoría afirma que «por una parte» la superestructura es una creación e instrumento de la base, pero «por la otra» también afecta a la base, puede mostrarse que cualquier política gubernamental imaginable para la regulación de la economía o para el control de la cultura en mayor o menor grado, está de acuerdo con el marxismo. Si «por una parte» los individuos no hacen la historia, pero «por otra» los individuos excepcionales que entienden la necesidad histórica desempeñan un papel importante (y ambos puntos de vista pueden apoyarse en citas de Marx y Engels), entonces está igualmente de acuerdo con el marxismo rendir honores divinos al déspota socialista o condenar esta práctica como una «desviación». Si «por una parte» todas las naciones tienen derecho a la autodeterminación, pero «por otra» la causa de la revolución socialista mundial es universal, entonces cualquier política, ya fuera ligera o severa, con el objeto de desalentar las aspiraciones nacionales de los habitantes no rusos del Imperio, hubiera sido indudablemente

marxista. Esta fue, de hecho, la base ambivalente del marxismo de Stalin, y sus vagas y contradictorias afirmaciones fueron reunidas bajo el nombre de «dialéctica». Desde este punto de vista, tanto la función como el contenido del marxismo soviético oficial ha seguido siendo el mismo desde la muerte de Stalin. El marxismo ha pasado a ser simplemente el atuendo retórico de la Realpolitik del Imperio Soviético.

La razón de este cambio fue muy simple: como la Unión Soviética es por definición el bastión del progreso humano, todo lo que sirva a los intereses soviéticos es progresista, y lo que no sirva, reaccionario. La Rusia zarista, al igual que muchas potencias de la historia, apoyó las aspiraciones de los pequeños pueblos para debilitar a sus rivales, y la Unión Soviética siguió esta política desde el principio, pero de forma diferente. Incluso los jeques feudales y los príncipes asiáticos, según Stalin, jugaron un papel «objetivamente» progresista en tanto que minaron el frente imperialista. Esto estaba plenamente de acuerdo con la teoría leninista de la revolución mundial, que admitía e incluso exigía la participación de fuerzas no socialistas, no proletarias y, en términos marxistas, de fuerzas «reaccionarias». Desde un punto de vista dialéctico, los reaccionarios pasaron inmediata y dialécticamente a ser progresistas en sus esfuerzos por ser hostiles a los intereses de las otras potencias centrales. De igual forma pasó a ser axiomático desde 1917 que, como la Unión Soviética era por definición la cabeza visible del movimiento de liberación universal, cualquier incursión armada o ataque de un territorio extranjero por su parte no fue una invasión, sino un acto de liberación. El marxismo proporcionó así al Estado Soviético un repertorio de argumentos que fueron mucho más útiles como herramientas del imperialismo que los torpes e incluso a veces absurdos principios con los que la Rusia zarista intentaba justificar su gobierno sobre los pueblos extranjeros.

3. *El Comintern y la transformación ideológica del comunismo internacional*

Siguiendo el curso natural de las cosas, la estalinización se extendió por todo el movimiento comunista. Durante su primera década de existencia, la III Internacional fue todavía un foro de discusión y conflicto entre las diferentes formas de la ideología comunista, pero posteriormente perdió toda su independencia y se convirtió en un instrumento de la política exterior soviética, completamente subordinado a la autoridad de Stalin.

Los diversos grupos y fracciones izquierdistas que surgieron en el seno de los partidos socialdemócratas durante la Primera Guerra Mundial no fueron todos leninistas puros, pero todos estaban de acuerdo en condenar la traición hecha al movimiento comunista por los líderes de la II Internacional; todos ellos rechazaban el reformismo e intentaban revivir el tradicional espíritu internacionalista. La Revolución de Octubre había creado un nuevo baluarte revolucionario, y la mayoría de estos izquierdistas creían que era inminente la revolución comunista a escala mundial. En 1918 se formaron partidos comunistas en Polonia, Alemania, Finlandia, Letonia, Austria, Hungría, Grecia y Holanda. Durante los tres años siguientes surgieron partidos revolucionarios mayores o menores, representantes de los diversos grupos minoritarios, en todos los países europeos. A pesar de las muy complejas disputas y cismas, se creó de esta forma un movimiento comunista internacional inspirado por principios leninistas.

En enero de 1919, el Partido Bolchevique publicó un manifiesto redactado por Trotski y que exigía la creación de una nueva Internacional. En marzo se celebró en Moscú un congreso, en el que el proyecto fue aprobado por los delegados de ciertos partidos comunistas y grupos socialdemócratas izquierdistas. De hecho, la III Internacional no se reunió hasta el II Congreso, celebrado en julio-agosto de 1920. Desde el principio, diversos partidos tuvieron divisiones internas y desviaciones de la norma leninista. Por una parte estaban los grupos «derechistas» que perseguían una reconciliación con los socialdemócratas, de quienes se habían escindido recientemente; por otra parte estaban los desviacionistas «izquierdistas» o «sectarios», quienes, por norma, rechazaban la táctica del compromiso o la asociación con políticos parlamentarios. Fue contra esta escuela de pensamiento contra la que Lenin escribió «El izquierdismo: enfermedad infantil del comunismo». Creyendo la mayoría de los grupos comunistas que en un año todo el mundo, o al menos Europa, se convertiría en una república soviética, las tendencias «izquierdistas» eran mucho más fuertes y ostensibles que las «reformistas».

Los estatutos del Comintern marcaron una separación radical de los principios de la II Internacional, pero volvieron a la tradición de la Primera. Establecían que la Internacional había de ser un único partido centralizado, del cual los partidos nacionales eran secciones, y cuyo propósito era utilizar todos los medios, incluso la fuerza armada, para crear una república internacional de Soviets que, como la forma política de la dictadura del proletariado, era el preludio históricamente necesario a la abolición del Estado. La Internacional había de tener congresos anuales (bianuales tras 1924) y ser gobernada mientras por su Comité Ejecutivo, que expulsaría a las «secciones» que

no seguían sus instrucciones, y podía exigirles la expulsión de grupos o de individuos por faltas a la disciplina. Las tesis adoptadas en el Congreso de 1920 incluyeron un firme rechazo del parlamentarismo como forma adecuada para la sociedad del futuro. Los parlamentos y demás instituciones políticas burguesas debían ser utilizados sólo para destruirlas; los comunistas debían tomar parte en las elecciones sólo con este fin, y los diputados comunistas eran responsables sólo ante el Partido y no ante la anónima masa de votantes. Las tesis sobre cuestiones coloniales, redactadas por Lenin, instaban a los comunistas de países coloniales y atrasados a entrar en alianzas temporales con los movimientos revolucionarios nacionales; al mismo tiempo, los comunistas debían seguir siendo independientes, sin permitir que la burguesía nacional se adueñara del movimiento revolucionario, pero luchando desde el principio por una república soviética; bajo su dirección, los países atrasados llegarían al comunismo sin haber tenido que pasar por la etapa capitalista.

El Congreso publicó también un manifiesto pidiendo apoyo incondicional para la causa de la Unión Soviética como causa de toda la Internacional.

Otro documento importante fue la lista de «Veintiún condiciones» que debían ser satisfechas por los partidos que se uniesen al Comintern, y que extendían formas de organización leninista a todo el movimiento comunista. Las «condiciones» establecían que los partidos comunistas debían subordinar por completo sus actividades de propaganda a las decisiones del Comintern. La prensa comunista debía estar completamente bajo control del Partido. Las «secciones» debían combatir resueltamente las tendencias reformistas y, cuando fuera posible, expulsar a los reformistas y centralistas de las organizaciones obreras. Igualmente debían llevar a cabo —y esto fue subrayado especialmente— una propaganda sistemática en las fuerzas armadas de sus países. Debían combatir el pacifismo, apoyar los movimientos de liberación colonial activamente en las organizaciones obreras y sobre todo en los sindicatos, y esforzarse por conseguir el apoyo campesino. En el parlamento, los diputados comunistas debían subordinar toda su actividad a la propaganda revolucionaria. Los partidos debían estar centralizados al máximo, observar una férrea disciplina y limpiar periódicamente sus filas de elementos pequeñoburgueses. Debían apoyar incuestionablemente todas las repúblicas soviéticas existentes en el momento. Todos los programas del Partido debían ser aprobados por un congreso de la Internacional o por su Comité Ejecutivo, y todas las decisiones de los congresos o del Comité Ejecutivo vinculaban a todas las secciones. Todos los partidos debían denominarse «comunistas», y aquellos a los que las leyes del país dejaran funcionar abier-

tamente debían crear, además, organizaciones clandestinas para la acción «en el momento decisivo».

De esta forma, un partido centralizado organizado al estilo militar pasó a ser el tipo de organización forzosa de todo el movimiento comunista. Sin embargo, Lenin y Trotski, los creadores de la Internacional, no lo concibieron como instrumento de la política estatal soviética. La idea de que el Partido Bolchevique en sí no era más que una «sección» o rama del movimiento revolucionario mundial fue tomada en serio al principio. Pero la forma en que se organizó el Comintern y las circunstancias históricas de su creación pronto desterraron estas ilusiones. El Partido Bolchevique disfrutó, naturalmente, de gran prestigio como agente de la primera revolución triunfante y la autoridad personal de Lenin era inamovible. Desde el principio, Rusia tuvo un voto decisorio en el Comité Ejecutivo y los representantes permanentes de los demás partidos, residentes en Moscú, se convirtieron gradualmente en funcionarios soviéticos. Las luchas internas en la dirección soviética no sólo se reflejaron en la Internacional, sino que eventualmente pasaron a ser su principal objeto. Cada uno de los oligarcas bolcheviques que lucharon por el poder tras la muerte de Lenin buscó naturalmente apoyo entre los líderes de los partidos hermanos, y las victorias o derrotas del comunismo internacional explotaban a su vez en luchas fraccionales en Moscú.

Los primeros congresos de la Internacional se celebraron de forma regular de acuerdo con los estatutos. El tercero tuvo lugar en junio-julio de 1921, el cuarto en noviembre de 1922 y el quinto en junio-julio de 1924. Por esta época Rusia había pasado por la Guerra Civil, la N. P. E. había entrado en su primera etapa y Lenin había fallecido. De acuerdo con los preceptos de Lenin, la Internacional se interesó desde el principio por la agitación revolucionaria en los países coloniales y subdesarrollados. El comunista hindú Nath Roy afirmaba que la revolución en Asia debía ser el principal objetivo del comunismo mundial: la estabilidad del capitalismo dependía de los beneficios de los territorios coloniales y era, por tanto, allí, y no en Europa, donde debía decidirse el futuro de la humanidad. Sin embargo, una fracción mayoritaria de la Internacional pensaba que Europa debía ser aún el principal foco de actividad. La derrota de los ejércitos soviéticos ante Varsovia en 1920 produjo esperanzas de que retrocediese una incipiente revolución, pero éstas no se disiparon por completo. Sin embargo, en marzo de 1921 un intento de revolución en Alemania concluyó en fiasco, y las resoluciones del III Congreso del Comintern en junio de ese año fueron menos optimistas en cuanto a la perspectiva de una república soviética mundial. El levantamiento alemán fue condenado por Lenin y Trotski y debidamente criticado por el Con-

greso. Sin embargo, Paul Levi, el líder comunista alemán que se había opuesto al levantamiento y había sido expulsado del Partido poco después de iniciado el congreso, no fue rehabilitado; fue condenado de nuevo y ratificada su expulsión. El nuevo estilo «leninista» estaba claramente en funcionamiento.

Como la revolución mundial estaba prendiendo, los líderes del Comintern decidieron, con la fuerte oposición de la minoría «izquierdista», adoptar una política de «frente unido», de cooperación con los socialistas. Las conversaciones se iniciaron antes del IV Congreso en 1922, pero no llegaron a nada: los socialistas sospechaban, con razón, que el «frente unido» era una trampa que tenía por finalidad su destrucción. En octubre de 1933 tuvo lugar en Alemania un nuevo levantamiento frustrado; esta vez, Heinrich Brandler, el nuevo líder del Partido, fue el cabeza de turco de un plan que había sido totalmente organizado e iniciado por el Comintern y el Partido Bolchevique. En 1924, Trotski acusó al Comintern, por entonces bajo la dirección de Zinoviev, de dejar de explotar la situación revolucionaria tomando el poder en Alemania.

El V Congreso del Comintern, celebrado a mediados de 1924, en una época en el que el triunvirato gobernante de Stalin, Zinoviev y Kamenev estaba enzarzado en una lucha crucial con Trotski, aprobó una resolución exigiendo la «bolchevización» de todos los miembros del Partido. Esto significaba en teoría que debían adoptar los métodos y estilo del partido ruso, pero en la práctica debía aceptar su autoridad en todas las cuestiones. El propio congreso mostró que la «bolchevización» estaba ya avanzada: los comunistas de todos los países condenaron unánimemente a Trotski a instancia de Stalin y sus colaboradores. Al año siguiente hubo en el Congreso del Partido Comunista Alemán una demostración de lo que significaba bolchevización, cuando el delegado soviético, Manuilski, uno de los principales secuaces de Stalin en el Comintern, intentó saltarse la ley relativa a la afiliación al Comité Central. Como los delegados alemanes se negaran a cumplir, Zinoviev, presidente del Comité Ejecutivo, les llamó a Moscú y les ordenó que se libraran de sus líderes «izquierdistas», Ruth Fischer y Arkaday Maslow, que había intentado mantener cierta actitud de autonomía con respecto a los bolcheviques.

Otra resolución del V Congreso valoró la posición de los socialdemócratas, afirmando que su función era, en unión de la burguesía, inyectar ilusiones democráticas y pacifistas en la clase trabajadora. A medida que se desmoronaba el capitalismo, la socialdemocracia se aproximaba más al fascismo: de hecho, los dos no eran más que aspectos de una misma arma en manos del capital. Esta fue la génesis de la

teoría del «socialfascismo», que pocos años después pasó a ser la principal directriz de la política del Comintern.

Pasaron cuatro años entre los Congresos V y VI del Comintern: probablemente Stalin no quería convocar uno hasta haber alcanzado una victoria final sobre Trotski y Zinoviev, Kamenev y sus colaboradores. Mientras tanto el Comintern, a pesar de su doctrina acerca del «socialfascismo», estableció contactos con los sindicatos británicos que dieron lugar a la formación, en 1925, de un comité anglo-ruso para promover la unificación del movimiento sindicalista mundial. Sin embargo, éste fue breve y tuvo poco éxito. En 1926-7 el Comintern sufrió un revés más serio en China, donde el pequeño Partido Comunista, siguiendo instrucciones de Moscú, había apoyado al Kuomintang revolucionario en sus esfuerzos por unificar y modernizar China y liberarla del dominio occidental. En opinión de Stalin, éste era un movimiento nacionalista burgués y no estaba destinado a dirigir de inmediato una dictadura del proletariado. La Unión Soviética colaboró con armas y consejeros políticos y militares, y en la primavera de 1926 el Kuomintang fue admitido en el Comintern como partido «simpatizante». Sin embargo, cuando Chiang Kai-shek formó su Gobierno, excluyó a los comunistas de cualquier parcela de poder, y en abril de 1927 sofocó un levantamiento comunista en Shanghai con muchos arrestos y ejecuciones. Stalin, advirtiendo demasiado tarde que Chiang se había anticipado a las intenciones de sus «aliados» dando antes el golpe, intentó salvar la situación ordenando una insurrección en Cantón; ésta se produjo en diciembre, pero fue sofocada con otra masacre. Trotski culpó a Stalin de estas derrotas, afirmando que en vez de haber aceptado el liderazgo de Chiang, los comunistas chinos debían haber tendido a formar desde el principio una república soviética —aunque no explicó cómo podían haber dominado a Chiang, dada la correlación de fuerzas del momento. Sin embargo, el Comintern imputó el fracaso al Partido chino por seguir una «política falsa», y su líder, Chen Tu-hsiu, fue condenado y posteriormente expulsado.

El VI Congreso, celebrado en agosto de 1928, puso fin a los intentos de cooperación con los socialistas, que en toda ocasión habían sido débiles y nunca tuvieron éxito. El congreso declaró que la socialdemocracia internacional y los sindicatos bajo control eran el pilar del capitalismo, y los partidos comunistas recibieron la orden de concentrar todas sus fuerzas en la lucha contra los «socialfascistas». La estabilización temporal del capitalismo, se dijo, había llegado a un fin, y estaba empezando un nuevo período revolucionario. Los partidos comunistas de diversos países expulsaron, por tanto, a los «derechistas» y los «conciliadores» de entre sus filas, y la nueva purga produjo

muchas víctimas entre los líderes de Alemania, España, los EE. UU. y otros países.

El hecho de que los comunistas alemanes, que representaban una poderosa fuerza política, dirigieran sus ataques contra los socialistas fue una de las principales causas del ascenso de Hitler al poder. La línea del Partido era que el nazismo sólo podía ser un episodio de transición y que radicalizando a las masas estaba allanando el camino al comunismo. Incluso después de que Hitler llegara al poder, durante todo un año los comunistas alemanes trataron a los socialistas como su principal enemigo; para cuando cambiaron de opinión, el Partido estaba ya roto y desamparado.

A finales de 1929, tras la caída de Bujarin (que había sucedido a Zinoviev como presidente del Comité Ejecutivo en 1926), Stalin era el propietario indiscutible del Partido Bolchevique y, a través de él, del comunismo internacional. El Comintern perdió toda significación propia y se convirtió en un canal de transmisión de las órdenes del Kremlin a los demás partidos. Sus miembros no eran más que personas leales a Stalin y controladas por la policía soviética; entre sus tareas estaba reclutar agentes de la inteligencia para la Unión Soviética. Todos los partidos hermanos aceptaron, tras repetidas purgas, las cambiantes directrices de Moscú, que en su mayor parte eran dictadas por la política exterior soviética. Stalin financiaba generosamente a los partidos y así incrementaba su dependencia con respecto a él. A mediados de los años treinta el Comintern era una mera fachada, pues ya no era necesario siquiera para asegurar la obediencia de los partidos extranjeros.

El VII Congreso del Comintern, el último, celebrado en Moscú entre julio y agosto de 1935, proclamó una nueva política, ya preformada hacía un año o más: la de un «frente popular» contra el fascismo. Lo que recientemente había sido condenado como «oportunismo derechista» pasó a ser ahora la línea oficial. Todas las fuerzas democráticas, y sobre todo los socialistas (los «socialfascistas» de dos años antes), y también los liberales e incluso los conservadores si era preciso, fueron agrupados bajo la dirección comunista contra la amenaza fascista. La razón de Stalin para iniciar esta política parece haber sido su temor a que Francia y otros países occidentales permanecieran neutrales si Hitler atacaba Rusia. En cualquier caso, Francia era el objetivo principal de la política frentepopulista: en cuanto a Alemania, sólo podía aplicarse a impotentes grupos de *émigrés*, y los partidos comunistas de otros países eran demasiado débiles para influir en los acontecimientos. En Francia, el frente popular resultó vencedor en las elecciones de mayo de 1936, pero los comunistas se negaron a entrar en el Gobierno de Léon Blum. En general, esta polí-

tica no duró mucho y produjo resultados más bien escasos. Aunque no fue oficialmente desechada, pasó a ser letra muerta cuando Stalin decidió buscar un *rapprochement* con la Alemania nazi. Mientras, el Partido Comunista Alemán, que había sido aplastado y vivía en la clandestinidad, adoptó tardíamente los eslóganes de Hitler de la unidad de todos los alemanes y la liquidación del Corredor Polaco.

El verdadero carácter de la política de «frente popular» se puso de relieve en la Guerra Civil española. Pocos meses después del levantamiento de Franco, Stalin decidió intervenir en defensa de la República. Se formaron brigadas internacionales, y además de consejeros militares la Unión Soviética envió un ejército de agentes políticos que purgaron a las fuerzas repubicanas de trotskistas, anarquistas y desviacionistas de todo tipo.

El comunismo internacional estaba ahora completamente «bolchevizado», y en cualquier caso las formas no bolcheviques de comunismo habían dejado de significar algo hacía tiempo. Durante los años veinte, los individuos o grupos que habían sido expulsados de sus partidos o se habían separado en protesta contra la política del Comintern, intentaron durante algún tiempo organizar un movimiento comunista no soviético, pero estos intentos nunca llegaron a nada. Los trotskistas vegetaban en pequeños grupos, apelando impotentemente a la «conciencia internacionalista» del proletariado mundial. La autoridad del Partido Bolchevique, y los principios organizatorios aceptados por todos los comunistas, fueron tales que hasta los años cincuenta ningún grupo disidente consiguió ningún apoyo o influencia. El comunismo mundial caminaba obedientemente por la senda marcada por Stalin. La disolución del Comintern en mayo de 1943 fue un mero gesto para persuadir a la opinión pública occidental de la buena voluntad y las intenciones democráticas del régimen soviético. No tuvo otra significación, pues los partidos comunistas estaban tan bien entrenados y eran tan dependientes de la Unión Soviética en su organización y financiación que no era ya necesaria una institución especial para mantenerlos a raya.

Un efecto de la dictadura de Stalin sobre el comunismo mundial fue la disminución gradual de los estudios marxistas. Durante los años veinte, durante el proceso de «bolchevización», los partidos estuvieron dominados por diversas disputas fraccionales y personales: por lo general, estas disputas tomaron la forma de querellas por la correcta interpretación del testamento político de Lenin, pero no tuvieron un efecto permanente en la doctrina aparte de la codificación gradual de la ortodoxia de tipo soviético. No obstante, el temperamento revolucionario de los años veinte produjo diversos documentos teóricos en los que la doctrina marxista transmitida por los pensadores orto-

doxos de la II Internacional fue sometida a una minuciosa revisión. Entre éstos, los escritos más importantes fueron los de Lukács y Korsch, siendo ambos estigmatizados como «ultraizquierdistas» por el Comintern. Por diferentes caminos, intentaron reconstruir desde el principio la filosofía de Marx, dando nueva vida a la idea de la «unidad de la teoría y la práctica» y combatiendo la concepción cientifista predominante entre los ortodoxos y neokantianos. En diversos países, partidarios leales de la generación anterior, defendían aún las tradiciones del marxismo no dogmático fuera del movimiento comunista: Adler y Bauer, en Austria; Krzywicki, en Polonia; Kautsky y Hilferding, en Alemania. Sin embargo, su actividad durante esos años no tuvo mucho efecto sobre la evolución de la doctrina: algunos de ellos se limitaron a repetir ideas y temas ya elaborados, mientras que otros se apartaron gradualmente de la tradición marxista. Mientras tanto, la labor teórica estuvo paralizada por la política del Comintern de polarizar el movimiento socialista luchando contra los socialdemócratas. Estos se separaron en su mayoría del marxismo y perdieron la necesidad de una única ideología vinculante; el marxismo estaba prácticamente monopolizado por los ideólogos soviéticos y cada año que pasaba se volvía más estéril.

Sólo en Alemania había un importante centro marxista no identificado con el comunismo: el *Institut für Sozialforschung*, fundado en Francfort el año 1923. Sus miembros estuvieron al principio muy influidos por la tradición marxista, pero los lazos se debilitaron gradualmente, formándose un estilo común que posteriormente se hizo cada vez más patente. Por una parte, el marxismo se había osificado como una ideología de partido institucionalizada y, aunque políticamente efectivo, había perdido todo su valor filosófico; por otra se combinaba con tradiciones muy diferentes, hasta el punto de que dejaba de presentar unos contornos claros y pasaba a convertirse exclusivamente en una de las muchas contribuciones a la historia intelectual.

Sin embargo, a mediados de los años treinta, el movimiento marxista francés revivió en cierta medida. Entre sus líderes figuraban científicos, sociólogos y filósofos, no todos ellos comunistas: Henri Wallon, Paul Langevin, Fréderic Joliot-Curie, Marcel Prenant, Armand Cuvillier y Georges Friedmann. Estos hombres iban a desempeñar un importante papel en la vida intelectual francesa tras la guerra, o bien como profesores políticamente comprometidos con el comunismo (pero no necesariamente teóricos marxistas) o como continuadores de ciertos aspectos de la teoría marxista tradicional, que había dejado de formar un sistema, pero había penetrado paulatinamente en la vida intelectual. El marxista ortodoxo francés más conocido fue Georges Politzer, que fue condenado a muerte durante la

Ocupación; Politzer escribió una feroz crítica de Bergson y un manual popular de materialismo dialéctico leninista. En Inglaterra, J. B. S. Haldane, el conocido biólogo y autor de libros sobre los orígenes de la vida en la tierra, se propuso probar la afinidad del marxismo con la ciencia moderna. Otro marxista fue el genetista americano H. J. Muller. Sin embargo, en ambos casos el marxismo figuraba en aspectos que no eran específicamente marxistas: en biología aparecía principalmente en la forma de una oposición general al vitalismo y al finalismo. También en Inglaterra, Maurice Dobb defendió la teoría económica marxista, sobre todo en relación al ciclo comercial.

En el ala izquierda del Partido Laborista, Harold J. Laski expuso en términos marxistas la teoría del Estado, la naturaleza de la autoridad y la historia de las ideas políticas. A finales de los años treinta, adoptó la clásica teoría marxista de concebir al Estado como instrumento que «en última instancia» sirve a una clase para oprimir a la otra. Atacó el liberalismo del momento como ideología cuyo principal propósito era impedir que se oyera a los explotados, y afirmó que si se vieran amenazados los intereses vitales de las clases posesivas, éstas rechazarían cada vez más las formas liberales de gobierno y recurrirían a la fuerza bruta. El crecimiento del fascismo en Europa era el resultado natural del desarrollo del Estado burgués; la democracia burguesa estaba en decadencia y la única alternativa al fascismo era el socialismo. No obstante, Laski era afecto a las tradiciones liberales democráticas y creía que la revolución proletaria las dejaría intactas. La clave de los fenómenos sociales estaba, según él, en la actitud de las clases medias. John Strachey, por entonces comunista (posteriormente se hizo socialdemócrata), discutió los mismos problemas desde un punto de vista leninista ortodoxo.

Un autor inteligente, Christopher Caudwell (pseudónimo de Christopher St. John, 1907-1937), fue por poco tiempo un miembro destacado del marxismo inglés. Su carrera como marxista y comunista duró apenas dos años —fue asesinado luchando en las Brigadas Internacionales en España—, pero en 1936 publicó una notable obra titulada *Illusion and Reality: a Study of the Sources of the Poetry.* Antes de hacerse comunista escribió algunas obras de detectives y libros populares sobre aviación. Sus poemas fueron publicados póstumamente, al igual que sus *Studies in a Dying Culture* (1938), una colección de ensayos sobre literatura inglesa del momento y «cultura burguesa» en general, y una obra inacabada, *The Crisis in Physics* (1939), un ataque leninista al idealismo, el empirismo y el indeterminismo de la moderna teoría científica. En *Illusion and Reality,* la más conocida de sus obras marxistas, intentó correlacionar la historia de la poesía, incluidos los cambios métricos, con las diferentes etapas

de la evolución social y técnica. Al mismo tiempo atacó la idea burguesa que concebía la libertad como independencia de la necesidad, mientras que Engels había mostrado que la libertad significaba la explotación de la inevitabilidad natural para fines humanos. El libro dedica especial atención a la poesía inglesa a partir del siglo XVI: Marlowe y Shakespeare representan la era heroica de la acumulación primaria, Pope el mercantilismo, etc. Caudwell adoptó la idea (no específicamente marxista y que puede hallarse en obras de antropología) de que la poesía era originalmente sólo un elemento de los ritos agrícolas de la sociedad primitiva y tenía por finalidad incrementar la producción. Posteriormente, en las sociedades de clases, la poesía, la música y la danza se separaron de la producción, lo que significó la alienación del arte; la función del socialismo era invertir este proceso y recuperar la unidad de las actividades productivas y artísticas.

La vida intelectual de Europa, y en cierta medida la de los EE. UU., presentaba en los años treinta una curiosa imagen. Por una parte, el estalinismo estaba en pleno apogeo y algunos de sus rasgos más repulsivos estaban a la vista para general contemplación; pero, por otra, muchos intelectuales se sentían atraídos por el comunismo como la única alternativa al fascismo y como una defensa contra él. Todos los demás grupos políticos parecían débiles, irresueltos y desamparados frente a la amenaza de la agresión nazi. El marxismo parecía defender para muchos la tradición del racionalismo, el humanismo y todos los antiguos ideales liberales, mientras que el comunismo era la encarnación política del marxismo y la mejor esperanza de contener la masacre fascista. Los intelectuales de izquierda se sintieron atraídos hacia el marxismo por rasgos que habían estado presentes en él desde el principio, pero que no eran específicamente marxistas. En tanto en cuanto la Rusia soviética parecía ser la principal fuerza opuesta al fascismo, estos intelectuales se propusieron identificar el comunismo soviético con el marxismo tal y como ellos lo entendían. Al hacerlo, se cegaban deliberadamente a las realidades de la política comunista. Aquellos que, como George Orwell, se formaron una idea del comunismo en acción a partir de los hechos empíricos en vez de a partir de los supuestos doctrinarios se llenaron de odio e indignación. La hipocresía y el autoengaño se habían convertido en el clima permanente de la izquierda intelectual.

Capítulo 4

LA CRISTALIZACION DEL MARXISMO-LENINISMO TRAS LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

1. *El interludio de la guerra*

Hacia finales de los años treinta el marxismo había asumido una forma claramente definida como doctrina del Partido y el estado soviéticos. Su nombre oficial era el marxismo-leninismo y, como hemos explicado ya, no era sino la ideología personal de Stalin: incluía fragmentos teóricos de Marx, Engels y Lenin, pero tenía por finalidad ser una única doctrina que los cuatro maestros «clásicos» habían «desarrollado» y «enriquecido». De esta forma Marx fue elevado a la categoría de «clásico del marxismo-leninismo» y precursor de Stalin. El verdadero contenido del marxismo-leninismo era el que expresaban los escritos de Stalin, y más particularmente el *Breve curso.*

Como hemos visto, el rasgo característico de esta ideología, que reflejaba eminentemente los intereses del estrato gobernante de un estado totalitario, era la combinación de una rigidez extrema y una extrema flexibilidad. Estas cualidades, aparentemente opuestas, se reforzaban mutuamente a la perfección. La ideología era rígida en el sentido de que se expresaba en una colección de fórmulas inmutables y lapidarias que era obligatorio repetir sin la más ligera desviación; pero el contenido de estas fórmulas era lo suficientemente vago como para que pudiera ser utilizado para justificar cualquier política estatal, en todas sus etapas y desviaciones.

El efecto más paradójico de esta función del marxismo soviético fue su parcial autoliquidación durante la Segunda Guerra Mundial.

Durante la segunda mitad de los años treinta, Europa estuvo paralizada por la amenaza de la agresión nazi. Durante las crisis que precedieron al estallido de la guerra, la Unión Soviética, con Stalin al frente, prosiguió una política hábil y sutil dirigida a asegurar su posición contra las amenazas de todo orden. La pusilánime política de apaciguamiento de las potencias occidentales hizo difícil prever qué sucedería si Alemania atacase a sus vecinos orientales u occidentales. Tras el Anschluss (anexión) y la subyugación de Checoslovaquia se hizo patente, para la mayoría de las personas, que la guerra era inevitable. El pacto de no agresión germano-soviético de agosto de 1939 contenía un protocolo secreto que preveía la partición de Polonia entre los signatarios y que asignaba a Finlandia, Estonia y Letonia a la órbita de interés soviético (Lituania se unió a ellas en una modificación del acuerdo celebrado el 28 de diciembre). Alemania invadió Polonia el 1 de septiembre, el día posterior a que la Unión Soviética ratificase el pacto, y el 17 de septiembre el Ejército Rojo marchó a «liberar» los territorios polacos orientales, mientras que los Gobiernos soviético y alemán proclamaban que Polonia había sido aniquilada de una vez por todas. Los agresores concluyeron un pacto secreto de ayuda mutua para fiscalizar las actividades clandestinas en los territorios ocupados. (Durante el período de la cooperación nazi-soviética, los rusos dispusieron la extradición de algunos comunistas alemanes que estaban presos en la U. R. S. S., entre los cuales figuraba el físico Alexander Weissberg; sin embargo, éste sobrevivió a la guerra, gracias a lo cual pudo escribir uno de los primeros relatos documentales de las purgas de Stalin.) El pacto con Hitler produjo una transformación de la ideología estatal soviética. Los ataques al fascismo, y la propia palabra «fascismo», desaparecieron de la propaganda soviética. Los partidos comunistas occidentales, y sobre todo el inglés y el francés, recibieron órdenes para que dirigieran toda su propaganda contra el esfuerzo bélico y culparan al imperialismo occidental por la lucha contra la Alemania nazi. La fracasada invasión de Finlandia puso de manifiesto la debilidad militar de Rusia ante el mundo, y también ante Hitler, cuyo objetivo fue desde el principio destruir a su «aliado» soviético. Aún más catastrófica fue la situación de la Unión Soviética inmediatamente después de la invasión alemana del 21 de junio de 1941. Los historiadores discuten aún sobre las causas de esta falta de preparación. La purga de los mejores cuadros militares, la incompetencia militar de Stalin y su negativa a dar crédito a los anuncios de un inminente ataque, y el completo desarme psicológico del pueblo soviético —una semana antes de la invasión el Gobierno condenó públicamente los rumores de guerra como «absurdos»— figu-

ran entre las razones avanzadas para explicar la serie de derrotas que llevaron al Estado Soviético al borde de la destrucción.

La guerra germano-soviética determinó nuevos cambios ideológicos en la Unión Soviética y en todo el mundo comunista. Los comunistas occidentales no tenían ya que dirigir su fuego contra las fuerzas antinazis, sino que eran libres de tratar el fascismo como al enemigo «natural». Los comunistas polacos, que hasta junio de 1941 habían aceptado obedientemente la abolición del estado polaco, rehicieron su partido y lucharon contra el invasor nazi, en parte en la U. R. S. S., pero principalmente como movimiento clandestino en la Polonia ocupada por Alemania. Aparte de la crueldad y la destrucción «normales», la guerra en Rusia suscitó peculiares atrocidades «ideológicas»: la deportación y asesinato masivo de polacos, sobre todo de la *intelligentsia,* de los territorios polacos orientales; la masacre de los oficiales polacos apresados por los rusos; el traslado *en masse,* mientras proseguía el conflicto con Alemania, de ocho pueblos minoritarios de la U. R. S. S. y la disolución de cuatro repúblicas nacionales autónomas —las de los alemanes del Volga, de los tártaros de Crimea, los calmucos y la de los chechenos y los ingushes. En estas deportaciones se perdieron innumerables vidas y los pueblos evacuados nunca habían de volver a su territorio original.

Por otra parte, la guerra hizo mucho por relajar el arraigo de la ideología en Rusia. Mientras la nación luchaba por su supervivencia, el marxismo mostró no tener valor alguno como arma psicológica; desapareció virtualmente de la propaganda oficial, y Stalin apeló en su lugar al patriotismo ruso y al recuerdo de héroes tales como Nevsky, Suvorov y Kutuzov. La Internacional dejó de ser el himno nacional soviético y fue sustituida por un himno que glorificaba a Rusia. Concluyó la agitación antirreligiosa y se disolvió la Liga de los Militantes Ateos, mientras que se invitó al clero a mantener vivo el espíritu de patriotismo.

La propaganda soviética desde 1945 representó la victoria sobre Hitler como un triunfo de la ideología socialista, viva en los corazones de hombres combativos y de todo el pueblo soviético. Lo contrario hubiera estado más próximo a la verdad: fue una condición necesaria para la victoria, si bien no suficiente, que la nación olvidara la ideología marxista y se imbuyera de sentimientos patrióticos y nacionales. Aparte de los esfuerzos del Estado y el pueblo soviéticos, otros factores jugaron su papel, incluida la gran cantidad de ayuda militar americana y la locura «ideológica» de Hitler, quien, confundido por su abrumador éxito en los primeros meses de la guerra, sometió a los territorios conquistados al máximo rigor de la doctrina nazi: en vez de calificarse de liberador de Bielorrusia y de

Ucrania, blandió el estandarte del racismo y trató a los habitantes de estos territorios como infrahombres que habían de ser exterminados o esclavizados para siempre. (Los alemanes ni siquiera desmantelaron las granjas colectivas en los territorios conquistados, pues este sistema les hacía más fácil el control de la producción.) La bestial crueldad de los nazis convenció a toda la población de que no podía haber peor mal que el hitlerismo. Los soldados del Ejército Rojo, quien, tras los primeros reveses, mostraron un notable valor y lealtad, lucharon por la existencia de su país y no por el marxismo-leninismo. En Rusia muchos esperaban que la guerra no sólo traería la victoria final sobre el nazismo, sino también una libertad interior o al menos una relajación de la tiranía. Era natural pensar así cuando los controles ideológicos se habían debilitado tanto que podía aplicarse todo esfuerzo a ganar la guerra, pero muy poco después de la victoria se vio que estas esperanzas eran mera ilusión.

A pesar de todo, diversas instituciones marxistas siguieron funcionando a lo largo de la guerra. El único acontecimiento importante en la esfera de la filosofía soviética fue un decreto del Comité Central del Partido condenando los errores del tercer volumen de una *Historia de la Filosofía* colectiva editada por G. F. Aleksandrov: los autores, pecando de ir por encima de su época, habían sobrevalorado el papel de Hegel como filósofo y precursor del marxismo-leninismo, sin tener en cuenta su chauvinismo germano. Esta condena fue sólo uno de los muchos actos de propaganda antialemana del tiempo de guerra, pero ayudó a destruir la posición de Hegel en los anales de la ortodoxia marxista-leninista. En una entrevista con filósofos soviéticos Stalin describió a Hegel como un ideólogo de la reacción aristocrática a la Revolución Francesa y al materialismo francés, y a partir de entonces esta valoración pasó a ser obligatoria en los círculos filosóficos.

Como la perspectiva de la victoria se convirtió en una certeza virtual, la política de Stalin, motivada por el deseo de conquista y expansión territorial, se interesó por el orden de Europa y del mundo después de la guerra. Por los acuerdos de Teherán y Yalta, los Aliados Occidentales dieron a la Unión Soviética, en la práctica, mano libre en la Europa oriental. Además de anexión directa de los tres Estados bálticos y de la adquisición de territorio de casi todos sus vecinos, la Unión Soviética, con el permiso de Churchill y Roosevelt, disfrutó una posición dominante en Polonia, Checoslovaquia, Hungría, Rumania, Bulgaria y, en menor medida, Yugoslavia. Eran los años anteriores a la implantación de un Gobierno comunista en estos países, y también en la Alemania del Este, pero el resultado fue una conclusión preestablecida.

Algunos historiadores afirman que tanto las anexiones como la implantación del comunismo en los países ocupados por el Ejército Rojo no se debieron a los designios imperialistas, sino a una preocupación por la seguridad que necesitaba tener la Unión Soviética para rodearse en la medida de lo posible de estados «amigos» o, más bien, sometidos. Pero es una distinción sin objeto, pues en tanto en cuanto los estados no estuvieran sometidos a la Unión Soviética no podía haber una garantía absoluta de su seguridad: para ser perfectamente eficaz, el proceso «defensivo» debía continuar hasta que el mundo entero estuviera bajo mandato soviético.

2. *La nueva ofensiva ideológica*

Al final de la guerra, la Rusia soviética había sufrido enormes pérdidas y se encontraba en un estado de ruina económica; sin embargo, su posición en el mundo, y por consiguiente el prestigio personal de Stalin, había crecido considerablemente. Stalin salió del torbellino de la guerra como un gran hombre de estado, un brillante estratega y el destructor del fascismo. Una vez hubo concluido la guerra y quedaron aseguradas las conquistas soviéticas en Europa, el dictador lanzó una nueva ofensiva ideológica para invertir los perniciosos efectos del «liberalismo» del tiempo de guerra, para enseñar al pueblo ruso que el Gobierno no tenía intención de entregar su poder, y para obligar a aquellos que, gracias a la guerra, habían conocido otros países, a olvidar sus recuerdos lo más rápidamente posible. (Un ejemplo particularmente drástico de esta política fue el destierro general a campos de concentración de los presos de guerra soviéticos que habían sido liberados y entregados por los Aliados Occidentales.) El terror y la «autenticidad» de la guerra, junto con la relajación de los criterios ideológicos marxistas, había llevado a cierto resurgimiento caracterizado por la aparición de importantes novelas, como, por ejemplo, las de V. P. Nekrasov y A. A. Bek, y también de poesía, cine y otras obras.

La implacable campaña ideológica iniciada a partir de 1946 puede resumirse en la máxima dirigida una vez por Alejandro II a los polacos: «*Point de rêveries!*» El objeto era no sólo recuperar la pureza ideológica, sino llevarla a nuevas alturas, aislando al mismo tiempo a la cultura soviética de todo contacto con el mundo exterior. Toda forma de vida intelectual se resintió de este aislamiento: la literatura, la filosofía, la música, la historia, la economía, la ciencia natural, la pintura, la arquitectura, etc. El tema era el mismo en todos los casos: dejar de «humillarse ante Occidente», destruir todo vesti-

gio de dependencia en pensamiento y arte, y utilizar todas las formas de la cultura para la glorificación de Stalin, el Partido y el estado Soviético.

El principal agente de esta política durante los años 1946 a 1948 fue A. A. Zhdánov, un secretario del Comité Central y veterano de la guerra contra la dependencia cultural. Fue él quien, por encargo del Partido, informó en el Congreso General de Escritores, celebrado en agosto de 1934, de que la literatura soviética era no sólo la más grande del mundo, sino la única creativa y literariamente fecunda, mientras que la de la cultura burguesa estaba en un estado de decadencia y corrupción. Las novelas burguesas estaban llenas de pesimismo, sus autores se habían vendido al capitalismo y sus héroes eran en su mayoría ladrones, prostitutas, espías y gamberros. «El gran cuerpo de autores soviéticos se confunde en la actualidad con el poder soviético y el Partido, contando con la ayuda de éste y con la protección y asistencia diaria del Comité Central y el incesante apoyo del camarada Stalin.» La literatura soviética debía ser optimista, debía ser «progresista» y servir a la causa de los trabajadores y granjeros colectivos.

Tras la guerra, la iniciativa más importante de Zhdánov fue atacar a dos revistas literarias de Leningrado, *Zvezda (Estrella)* y *Leningrad*. En agosto de 1946, el Comité Central aprobó una resolución condenando estas revistas. Las principales víctimas fueron la eminente poetisa Anna Akhmatova y el humorista Mikhail Zoshchenko. Zhdánov pronunció un discurso en Leningrado en el que atacó violentamente a ambos escritores. Zoshchenko era un calumniador malintencionado del pueblo soviético: había escrito un cuento sobre un mono que se decidía a vivir en su jaula en el zoo antes que vivir libre en Leningrado, y esto significaba, obviamente, que Zhoschenko quería reducir a la humanidad al nivel de monos. Incluso en los años veinte se había mostrado partidario de un arte no político desprovisto de espíritu de partido, y no había querido tener nada que ver con la construcción del socialismo: había sido y seguía siendo una «rata de alcantarilla literaria, sin principios ni conciencia». En cuanto a Akhmatova, era una mística ninfómana, anhelante de los «viejos tiempos de Catalina... Sería difícil decir si es una monja o una mujer perdida; quizá sería mejor decir que es un poco de cada cosa, que sus deseos y oraciones están unidos». El hecho de que las revistas de Leningrado imprimieran semejantes cosas mostraba que la vida literaria se encontraba en mal estado. Muchos escritores imitaban la corrupta literatura burguesa, otros utilizaban la historia para rehuir los temas de actualidad y uno había incluso osado parodiar a Pushkin. La tarea de la literatura era inspirar a los jóvenes patriotismo

y celo revolucionario. Como había establecido Lenin, debía ser política y estar imbuida del espíritu del Partido: debía desenmascarar la vacuidad de la cultura burguesa y mostrar la grandeza del hombre soviético y del pueblo soviético, no sólo como eran en la actualidad, sino también como serían en el futuro.

Las claras directrices de Zhdánov marcaron el curso de la literatura soviética durante los próximos años. Los escritores ideológicamente neutros fueron reducidos al silencio, si no les sucedió algo peor. Incluso los más ortodoxos, como Fadeyev, revisaron su obra y la adaptaron a las nuevas normas. La literatura «progresista» tenía que describir, en la práctica, el sistema soviético no como éste era, sino como la ideología exigía que fuera. Esto dio lugar a una inundación de subliteratura glorificando al Partido y predicando las bellezas de la vida soviética. La palabra impresa fue abandonada casi por completo a manos de los oportunistas y sicofantes.

La música no corrió mejor suerte. En enero de 1948 Zhdánov pronunció una conferencia en una reunión de compositores, directores y críticos, atacando la corrupción de la música burguesa y exigiendo más abundancia de temas patrióticos. La ocasión inmediata la proporcionó la ópera *La gran amistad,* del compositor georgiano Muradeli. Esta obra había mostrado, con las mejores intenciones, que los pueblos caucásicos —georgianos, lezgianos, osetas— habían luchado contra los rusos directamente después de la Revolución, pero que pronto se reconciliaron con el régimen soviético. Nada de esto, dijo Zhdánov: todos estos pueblos habían luchado por el poder soviético desde el principio, hombro a hombro con los rusos. Los únicos que no lo habían hecho habían sido los chechenos y los ingushes, quienes —como Zhdánov no mencionó en esta ocasión, pero todos tenían en mente— habían sido deportados en masa durante la guerra nazi-soviética, mientras que su república autónoma había sido borrada del mapa. No contento con este ejemplo, Zhdánov lanzó un ataque general a los compositores que buscaban inspiración en las novedades occidentales en vez de proseguir la gran tradición rusa de Glinka, Tchaikovsky y Mussorgsky. La música soviética estaba «quedándose atrás» con respecto a otras formas de ideología; los compositores sucumbían al «formalismo», apartándose de la «verdad musical» y del «realismo socialista». La música burguesa era antipopular, siendo o formalista o naturalista, pero en cualquier caso «idealista». La música soviética debía servir al pueblo: había necesidad de óperas, canciones y obras corales, que algunos compositores, embebidos de formalismo, consideraban como menos importantes. Estos compositores miraban con recelo la música de programa, a pesar de que la música clásica rusa era principalmente de este tipo. El Partido había supe-

rado ya las tendencias reaccionarias y formalistas en pintura y había restablecido la sana tradición de Vereshchagin y Repin, pero la música estaba aún atrasada. La herencia rusa clásica no había sido superada, y los compositores debían desarrollar un «oído político» más fino y también musical.

Los resultados de estas advertencias no se hicieron esperar. Basta comparar el concierto de piano de Khachaturian, compuesto antes del discurso de Zhdánov, con su concierto de violín. Shostakovich, criticado por su *Novena sinfonía* entre otras obras, hizo arreglos componiendo una oda en elogio del plan forestal de Stalin, y muchos otros músicos repararon sus vallas ideológicas; la forma de composición más favorecida del momento era un oratorio en honor del Partido, del estado o de Stalin.

La campaña contra la literatura y la música reflejó los principios generales de la política de Stalin para la época, que era una política de intimidación ideológica y de rearme físico y moral contra la eventualidad de la guerra. La doctrina estaba fundada en una división de la humanidad en dos campos: el corrupto y decadente mundo del imperialismo, destinado a hundirse pronto bajo el peso de sus propias contradicciones, y el «campo de la paz y el socialismo», el baluarte del progreso. La cultura burguesa era por definición reaccionaria y decadente, y cualquiera que buscara en ella valores positivos estaba cometiendo alta traición y sirviendo a los intereses del enemigo de la clase trabajadora.

3. *La controversia filosófica de 1947*

Tras la literatura, había llegado la hora de disciplinar la filosofía. La ocasión de la campaña fue la *Historia de la Filosofía europeo-occidental,* de G. F. Aleksandrov, publicada en 1946. Su intención era plenamente ortodoxa, llena de citas de los clásicos marxistas-leninistas y escrita en un espíritu de verdadera devoción al Partido. Era una exposición popular de escaso valor histórico, pero prestaba una gran atención al «contenido de clase» de las doctrinas que describía. Sin embargo, el Partido se indignó por el hecho de que sólo abarcase la filosofía occidental y concluyera en el año 1848, no incluyendo, por tanto, una demostración de la incomparable superioridad de la filosofía rusa. En junio de 1947, el Comité Central organizó una amplia discusión en la que Zhdánov formuló directrices en beneficio de los autores filosóficos. En la parte de su alocución dedicada al libro de Aleksandrov afirmó que mostraba falta de espíritu de partido; el autor dejaba de mostrar que el marxismo representaba un

«salto cualitativo» en la historia de la filosofía y el comienzo de una nueva era en la que la filosofía era un arma del proletariado en la lucha contra el capitalismo. Aleksandrov adolecía de un corrupto «objetivismo»: se había limitado a registrar las ideas de diversos pensadores burgueses con un espíritu neutral, en vez de luchar implacablemente por la victoria de la única filosofía verdadera, la filosofía marxista-leninista. La misma omisión de la filosofía rusa era en sí misma un signo de deferencia con las tendencias burguesas. El hecho de que los compañeros de viaje filosóficos de Aleksandrov no hubiesen criticado estos flagrantes defectos, que sólo se pusieron de relieve gracias a la intervención personal del camarada Stalin, era una clara muestra de que no todo estaba bien en el «frente filosófico» y que los filósofos estaban perdiendo su combativo espíritu bolchevique.

Las normas establecidas por Zhdánov para la futura labor filosófica en la Unión Soviética pueden reducirse a tres. En primer lugar hay que recordar, de una vez por todas, que la historia de la filosofía era la historia del nacimiento y desarrollo del materialismo científico, y de su conflicto con el idealismo en tanto este último obstruía su desarrollo. En segundo lugar, el marxismo suponía una revolución filosófica: había sacado la filosofía de las manos de la élite y la había hecho propiedad de las masas. La filosofía burguesa había estado en una situación de decadencia y disolución hasta el nacimiento del marxismo y era incapaz de producir nada de valor. La historia de la filosofía de los últimos cien años era la historia del marxismo. La brújula de orientación en la lucha contra la filosofía burguesa era el libro *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin. La obra de Aleksandrov mostraba un espíritu de «desdentado vegetarianismo», como si el tema fuera no la lucha de clases, sino cierto tipo de cultura universal. En tercer lugar, la «cuestión de Hegel» había sido ya resuelta por el marxismo y no había necesidad de volver sobre ella. En general, en vez de cavar en el pasado, los filósofos debían atender a los problemas de la sociedad socialista y preocuparse por los problemas contemporáneos. En la nueva sociedad no había ya lucha de clases, pero existía todavía una lucha de lo antiguo contra lo nuevo; la forma de esta batalla, y por tanto la fuerza motriz del progreso y el instrumento elegido por el Partido, era la crítica y la autocrítica. Esta era la nueva «ley dialéctica de desarrollo» de la sociedad progresiva.

Todos los principales miembros del «frente filosófico» participaron en el debate, haciéndose eco de las directrices del Partido y agradeciendo al camarada Stalin su creativa contribución al marxismo y su corrección de los errores de la filosofía soviética. Aleksandrov realizó la ritual autocrítica, reconociendo que su obra contenía serios errores, pero consolándose por el hecho de que sus colegas hubiesen

apoyado la crítica de Zhdánov; confesó una inamovible fidelidad al Partido y prometió enmendarse.

Durante el debate Zhdánov se opuso a la idea de una revista de filosofía (*Bajo el estandarte del marxismo* había dejado de publicarse tres años antes), afirmando que la publicación mensual del Partido, *Bolshevik*, cubría perfectamente la materia. Sin embargo, finalmente accedió a la creación de *Problemas de Filosofía*, cuyo primer número apareció poco después, e incluía una reproducción taquigráfica del debate. El primer editor fue V. M. Kedrov, quien se especializó en filosofía de la ciencia natural y fue un hombre de cultura mucho mayor que la mayoría de los filósofos soviéticos. Sin embargo, cometió el grave error de publicar en el segundo número de la revista un artículo del eminente físico teórico M. A. Markov, titulado «La naturaleza del conocimiento físico», que defendía las ideas de la Escuela de Copenhague acerca de los aspectos epistemológicos de la física cuántica. El artículo fue objeto de ataques por parte de Maksimov en el semanario oficial *Gaceta Literaria,* y a consecuencia de todo ello Kedrov perdió el cargo.

El debate de 1947 no dejó dudas sobre lo que habían de escribir los filósofos soviéticos y la forma en que debían hacerlo: sirvió para fijar para muchos años el estilo de la filosofía soviética. Zhdánov no se limitó a repetir la fórmula de Engels, que siempre había tenido una importancia suprema en la Rusia de Stalin, de que el «contenido» de la historia de la filosofía era el conflicto entre el materialismo y el idealismo. Bajo la nueva doctrina, su verdadero contenido era la historia del marxismo, es decir, las obras de Marx, Engels, Lenin y Stalin. En otras palabras, no era tarea de los historiadores de la filosofía analizar las teorías pasadas o incluso dilucidar sus orígenes de clase: sus estudios debían ser teleológicos y estar totalmente dedicados a probar la superioridad del marxismo-leninismo sobre toda filosofía anterior, y simultáneamente a «desenmascarar» las funciones reaccionarias del idealismo. Al escribir sobre Aristóteles, por ejemplo, tenían que mostrar que había «dejado de comprender» esto o aquello (por ejemplo, la dialéctica individual y universal) o que había «oscilado» culpablemente entre el idealismo y el materialismo. El efecto de la fórmula de Zhdánov fue eliminar virtualmente todas las diferencias entre los filósofos. Había materialistas e idealistas y aquellos que «oscilaban» o eran inconsistentes, y esto era todo. Cualquiera que lea las publicaciones filosóficas de estos años obtendrá la firme impresión de que toda la filosofía constaba de las dos afirmaciones rivales, «la materia es lo primordial» y «el espíritu es lo primordial», siendo la primera progresiva y la última reaccionaria y supersticiosa. San Agustín era un idealista y también Bruno Bauer, y se dejaba suponer al lector que

sus filosofías eran más o menos idénticas. Sin citar largos extractos, sería difícil hacer comprender el increíble primitivismo de la producción filosófica soviética de estos años a cualquiera que no la hubiera estudiado. En general, los estudios históricos fueron desechados: apenas se publicaron libros sobre historia de la filosofía, ni tampoco traducciones de los clásicos de la filosofía, a excepción de los *Analíticos* de Aristóteles y el *De rerum natura* de Lucrecio. La única historia aceptable era la del marxismo o la de la filosofía rusa. La primera consistía en exposiciones diluidas de los cuatro clásicos, mientras que la última se interesaba por la «progresiva contribución» de la filosofía rusa y su superioridad sobre la occidental: se publicaron artículos y libros mostrando cómo Chernyshevsky superaba a Feuerbach y elogiando la dialéctica de Hersten, la estética progresista de Radishchev, el materialismo de Dobrolyubov, etc.

La purga ideológica no se detuvo ante la lógica tampoco, cuya posición en el marxismo-leninismo había sido dudosa desde un principio. Por una parte, Engels y Plejanov habían hablado de las «contradicciones» inherentes a todo movimiento y desarrollo, y de sus fórmulas parecía seguirse que el principio de contradicción y, por tanto, la lógica formal en general, no podían reclamar una validez universal. Por otra parte, ninguno de los clásicos había condenado inequívocamente la lógica, y Lenin manifestó que debía impartirse en enseñanzas elementales. La mayoría de los filósofos dieron por supuesto que la «lógica dialéctica» era una forma de pensamiento superior y que la lógica formal «no se aplicaba» a los fenómenos en movimiento; sin embargo, no estaba claro de qué forma y en qué medida era admisible esta lógica «restringida». Los escritores filosóficos condenaron unánimemente el «formalismo lógico», pero ninguno de ellos pudo explicar la diferencia exacta entre éste y la «lógica formal», que era tolerada dentro de ciertos límites. A finales de los años cuarenta se enseñaba lógica elemental en los cursos superiores de las escuelas secundarias y en las facultades de filosofía; también aparecieron algunos manuales, uno del jurista Strogovich y otro del filósofo Asmus. Aparte de las injerencias ideológicas, en ambos casos se trataba de manuales anticuados, que apenas iban más allá de la silogística de Aristóteles e ignoraban la moderna lógica simbólica: se parecían a los libros de texto utilizados en los institutos de enseñanza secundaria del siglo XIX. Sin embargo, la obra de Asmus fue objeto de violentos ataques por falta de espíritu de partido y por ser apolítica, formalista e ideológicamente insuficiente: estas críticas fueron formuladas en un debate organizado por el Ministerio de Educación Superior de Moscú el año 1948. El principal motivo de la acusación de olvidar la política era que, en los ejemplos de razonamiento silo-

gístico utilizados, Asmus había elegido proposiciones «neutrales» desprovistas de contenido ideológico militante.

La lógica moderna era un libro sellado para los filósofos; sin embargo, no fue completamente ignorada gracias a un pequeño grupo de matemáticos, que se interesaron por los problemas técnicos y se cuidaron de no terciar en las discusiones filosóficas, que sólo les podían haber traído desgracias. Gracias a sus esfuerzos se publicaron en 1948 traducciones de dos excelentes libros de lógica simbólica: la *Introducción a la lógica matemática,* de Tarski, y los *Fundamentos de la teoría lógica,* de Hilbert y Ackermann. Diversos artículos en *Problemas de la Filosofía*, de autor desconocido, denunciaron estas obras como una «diversión ideológica». Algún progreso en esta esfera se consiguió en 1950 con el ensayo de Stalin sobre filología, pues los defensores de la lógica lo invocaban en apoyo de su idea de que la lógica, al igual que el lenguaje, carecía de clase, es decir, que no había una lógica burguesa y otra socialista, sino una única lógica válida para toda la humanidad. El *status* de la lógica formal y de su relación con la lógica dialéctica fue debatido varias veces durante y después de la era de Stalin. Algunos afirmaban que había dos tipos de lógica, la formal y la dialéctica, que se aplicaban a diversas circunstancias, representando la primera un «nivel inferior de conocimiento»; otros afirmaban que sólo la lógica formal era lógica en el verdadero sentido y que no estaba en conflicto con la dialéctica, que proporcionaba otras reglas, no formales, del método científico. En su conjunto, los ataques al «formalismo» contribuyeron a disminuir el nivel general de los estudios lógicos en la U. R. S. S., que ya era extremadamente bajo.

La filosofía soviética alcanzó su culmen en los últimos años de gobierno de Stalin. Las instituciones y revistas filosóficas eran dirigidas por personas cuyas únicas cualificaciones eran el servilismo, la fabulación y servicios similares al Partido. Los manuales de materialismo dialéctico e histórico que vieron la luz durante estos años son lamentables por su pobreza intelectual. Ejemplos típicos son *El materialismo histórico,* editado por F. V. Konstantinov (1951), y *Un resumen del materialismo dialéctico,* de M. A. Leonov (1948); Leonov desapareció de circulación cuando se descubrió que su libro era un plagio de manuscrito no publicado de otro filósofo, F. I. Khaskhachikh, que había caído en la guerra. Otros miembros del «frente filosófico», además de los mencionados antes, eran D. Chesnokov, P. Fedoseyev, M. T. Yovchuk, M. D. Kammari, M. E. Omelyanovski (quien, al igual que Maksimov, se dedicó a perseguir los residuos de idealismo en física), S. A. Stepanyan, P. Yudin y M. M. Rozental;

estos dos últimos escritores compilaron un imponente *Diccionario conciso de Filosofía,* que conoció varias ediciones y revisiones.

Se puede decir con seguridad que durante toda la era de Stalin no apareció en la Unión Soviética un solo libro de filosofía digno de mención *per se* y no como expresión de la cultura intelectual de la época, ni hubo un solo escritor filosófico cuyo nombre merezca ser recordado.

Hay que añadir que en este período había mecanismos institucionales que despojaron las obras filosóficas de todas las ideas originales y de todo rasgo de estilo individual. La mayoría de los libros eran discutidos antes de su publicación por uno u otro grupo filosófico, y era deber de los participantes mostrar espíritu de partido denunciando hasta los intentos más tímidos por ir más allá del catecismo vigente. En ocasiones se practicaron varias de estas operaciones en un mismo texto, y el resultado fue que todos los libros resultaron prácticamente idénticos. El caso de Leonov, antes mencionado, es notable en tanto cabía pensar que nunca podía haber sido detectado un plagio, por la similitud de estilo de los autores.

4. *El debate económico*

En la misma época en que Zhdánov se ocupaba de los filósofos, la ciencia económica sufrió una purga ideológica. La ocasión la proporcionó esta vez un libro de Varga, publicado en 1946, sobre los efectos de la Segunda Guerra Mundial sobre la economía capitalista. Jeno Varga (1879-1964), un eminente economista de origen húngaro, había vivido en la Unión Soviética desde la caída de la breve república comunista de Béla Kun, y fue director del Instituto de Economía Mundial, cuya finalidad era observar las tendencias y predecir las crisis del sistema capitalista. En este libro intentaba examinar los cambios permanentes que la guerra había supuesto en la economía capitalista, ya que había obligado a los Estados burgueses a introducir un grado de planificación económica y había incrementado considerablemente las funciones del Estado, sobre todo en Inglaterra y EE. UU. La cuestión de los excedentes de producción había dejado de ser decisiva, y la lucha por los mercados no era ya un factor clave en los asuntos internacionales; sin embargo, la exportación de capital había asumido una gran importancia. Había que esperar que la sobreproducción en los EE. UU. y la destrucción durante la guerra de la Europa Occidental se unirían para producir una situación de crisis que el capitalismo intentaría remediar mediante la exportación masiva de capital americano a Europa. Las teorías de Varga fueron discutidas

en mayo de 1947 y de nuevo en octubre de 1948. Sus críticos, y en particular K. V. Ostrovityanov, el principal economista de la época de Stalin, le acusaron de creer que era posible la planificación bajo el capitalismo, de separar la economía de la política y de ignorar la lucha de clases. Había dejado de percibir la crisis general del capitalismo y, en vez de acentuar el poder del capital sobre el estado burgués, había cometido el error de suponer que el estado tenía el control del capital. Además Varga fue acusado de cosmopolitismo, de tomar préstamos de la ciencia occidental, de reformismo, objetivismo y de subestimar a Lenin. La retahíla de acusaciones era la convencional, pero en lo esencial el libro de Varga era opuesto a la ideología estalinista. Su conclusión de que el capitalismo tenía a su disposición siempre nuevas formas para remediar las situaciones de crisis, en vez de tener cada vez menos, era manifiestamente contraria a la enseñanza de Lenin y a la línea del Partido durante las tres últimas décadas, que establecía que las contradicciones del capitalismo se estaban agudizando día tras día y que la crisis universal era cada vez más intensa. Varga no realizó su autocrítica tras el primer debate, pero acabó haciéndolo en 1949; fue despojado de sus principales cargos y clausurada la revista que dirigía. Sin embargo, tras la muerte de Stalin fue rehabilitado, y en un libro publicado en 1964 repetía y desarrollaba sus tesis, criticando a Stalin y la infalibilidad dogmática de sus ideólogos para reconocer los hechos que estaban en conflicto con los esquemas preestablecidos. En un manuscrito que no fue publicado en Rusia, pero que llegó a Occidente tras su muerte, Varga iba aún más lejos, afirmando que el plan de Lenin para la construcción del socialismo en Rusia había mostrado ser un fracaso y que la burocratización del sistema soviético se debía en parte a los falsos pronósticos de Lenin.

5. *El marxismo-leninismo en física y cosmología*

Un ejemplo especialmente flagrante del estalinismo agresivo fue la invasión ideológica de las ciencias naturales. Aparte de las matemáticas, que permanecieron intactas, la campaña de regimentación marxista afectó en cierto grado a todas las ramas de la ciencia: la física teórica, la cosmología, la química, la genética, la medicina, la psicología y la cibernética estuvieron lastradas por una interferencia que alcanzó su culmen entre 1948 y 1953.

Los físicos soviéticos, en su mayoría, no tenían mucho interés por participar en las discusiones filosóficas, pero en algunas esferas éstas eran inevitables: ni la teoría cuántica ni la teoría de la relati-

vidad podían ser expuestas por completo sin dar por sentado ciertos supuestos epistemológicos. La cuestión del determinismo y la del efecto de la observación sobre el objeto observado tenían obviamente implicaciones filosóficas, y esto fue reconocido en todas las discusiones celebradas hasta la fecha.

La Rusia soviética y la Alemania nazi eran dos países en los que la teoría de la relatividad había sido atacada y proscrita como contraria a la ideología oficial. En la Unión Soviética, como hemos visto, la campaña empezó antes de la Segunda Guerra Mundial, pero se intensificó durante los años de la postguerra. En Alemania, el argumento indiscutido contra ella era que Einstein era judío. En Rusia no se planteó esta cuestión, y los críticos basaban su oposición en la enseñanza del marxismo-leninismo de que el tiempo, el espacio y el movimiento eran objetivos y que el universo era infinito. En su discurso a los filósofos pronunciado en 1947, Zhdánov arremetió contra los discípulos de Einstein que afirmaban que el universo era finito. Los críticos filosóficos afirmaban también que, como el tiempo era objetivo, la relación de simultaneidad debía ser absoluta y no dependiente del marco de referencia como mantenía la teoría especial de la relatividad. De igual modo, el movimiento era una propiedad objetiva de la materia, y por tanto la trayectoria de un cuerpo en movimiento no podía determinarse parcialmente por el sistema de coordenadas (un argumento que obviamente valía tanto contra Galileo como contra Einstein). En general, como Einstein hacía las relaciones temporales y el movimiento dependientes del «observador», es decir, del sujeto humano, debía ser un subjetivista, y por lo tanto un idealista. Los filósofos que tomaron parte en estos debates (A. A. Maksimov, G. I. Naan, M. E. Omelyanovski y otros) no limitaron sus críticas a Einstein, sino que atacaron toda la «ciencia burguesa», siendo sus blancos favoritos Eddington, Jeans, Heisenberg, Schrödinger y todos los metodólogos conocidos de las ciencias físicas. Además, ¿no había admitido Einstein que había derivado sus primeras ideas sobre la relatividad de Mach, cuya filosofía oscurantista había sido demolida por Lenin?

Sin embargo, el punto esencial del debate (que también afectaba, si bien de forma secundaria, a la teoría general de la relatividad y a la cuestión de la homogeneidad del espacio) no era la supuesta «contradicción» entre el contenido de la teoría de Einstein y el marxismo-leninismo. La doctrina marxista sobre el tiempo, el espacio y el movimiento no era tan precisa como para que pudiera ser reconciliada con la física einsteniana sin alguna dificultad lógica en especial. Incluso era posible afirmar que la teoría de la relatividad era una confirmación del materialismo dialéctico: esta línea de defensa

fue seguida, en particular, por V. A. Fock, un eminente físico teórico, quien al mismo tiempo presentó argumentos científicos para pensar que la teoría de Einstein era de una validez limitada. La campaña contra Einstein —y de hecho contra la mayoría de los logros de la ciencia moderna— tenía, sin embargo, dos motivaciones básicas. En primer lugar, «burgués *versus* socialista» significaba prácticamente lo mismo que «occidental *versus* soviético». La teoría del Estado del estalinismo incluía el chauvinismo soviético y exigía el rechazo sistemático de todos los logros importantes de la cultura «burguesa», sobre todo los datados después de 1917, fecha a partir de la cual un solo país del mundo era la fuente del progreso, mientras que el capitalismo estaba en un estado de decadencia y ruina. Además del chauvinismo soviético, había un segundo motivo. La simplista doctrina del marxismo-leninismo coincidía en muchos aspectos con las ideas cotidianas del sentido común de las personas incultas: fue a ellas a las que apeló Lenin, por ejemplo, en su ataque al empiriocriticismo. Por otra parte, la teoría de la relatividad era innegablemente, en cierta medida, un atentado contra el sentido común. El carácter absoluto de la simultaneidad, la extensión y el movimiento, y la uniformidad del espacio, son supuestos de la vida cotidiana que aceptamos como cosa hecha, y la teoría de Einstein los violaba de la misma forma que la paradójica afirmación de Galileo de que la Tierra gira alrededor del Sol. De esta forma, los críticos de Einstein estaban no sólo defendiendo el chauvinismo soviético, sino también el conservadurismo ordinario que rechaza las teorías incompatibles con la llana evidencia de nuestros sentidos.

La lucha contra el «idealismo en física» se libró, por motivos similares, contra la teoría cuántica. La interpretación epistemológica de la mecánica cuántica aceptada por la Escuela de Copenhague fue la favorecida por algunos físicos soviéticos. El debate lo desencadenó el mencionado artículo de M. A. Markov publicado en 1947. Markov seguía a Bohr y Heisenberg en los dos puntos básicos que suscitaron la hostilidad de los filósofos marxista-leninistas. En primer lugar, como es imposible medir simultáneamente la posición y el momento de las micropartículas, carece de significado decir que una partícula *tiene* una posición definida y un momento definido y que sólo un defecto de la técnica observacional impide medir ambos a la vez. Este punto de vista está de acuerdo con la actitud empírica general de muchos físicos: las únicas propiedades reales de los objetos son las empíricamente constatables, y decir que un objeto tiene una cierta propiedad, pero que no hay posibilidad de dilucidarla, es o autocontradictorio o carente de significado. Por tanto, hay que aceptar que la partícula no tiene, simultáneamente, una posición y momento definidos, aunque

se le atribuye una de las dos cosas en el proceso de medida. El segundo punto de desacuerdo era el relativo a la posibilidad de una descripción literal de la conducta de los microobjetos, que tienen propiedades diferentes de las de los macroobjetos y que, por tanto, no pueden ser caracterizadas en el lenguaje desarrollado para describir a estos últimos. De esta forma, según Markov, las teorías que describen los fenómenos microfísicos son inevitablemente una traducción a términos macrofísicos: con ello, la realidad microfísica que conocemos y de la que podemos hablar con sentido está constituida en parte por los procesos de medida y el lenguaje utilizados para describirlos. De aquí se seguía que las teorías físicas no podían considerarse como teorías que proporcionaran una copia del universo bajo observación, y también, aunque Markov no lo dijo expresamente, que todo el concepto de la realidad, al menos por cuanto respecta a la microfísica, quedaba inevitablemente relativizado con respecto a la actividad cognitiva, lo cual era manifiestamente contrario a la teoría del reflejo de Lenin. Por ello, Markov fue denunciado por los nuevos editores de *Problemas de la Filosofía* como un idealista, un agnóstico y un seguidor de la teoría de los «jeroglíficos» de Plejanov, ya refutada por Lenin.

Hay que destacar que, al contrario que la teoría de la relatividad, la mecánica cuántica era realmente difícil de reconciliar con el materialismo y el determinismo en el sentido marxista-leninista. Si carece de significado decir que las partículas tienen ciertos parámetros físicos inescrutables que definen su estado, la doctrina del determinismo parece insostenible; si la misma presencia de ciertas propiedades físicas presupone la presencia de instrumentos de medida utilizados para conocerlas, resulta imposible aplicar significativamente el concepto de un mundo «objetivo» observado por la física. Estos problemas en modo alguno son imaginarios: fueron y son discutidos por los físicos con independencia del marxismo-leninismo. En la Unión Soviética fueron debatidos racionalmente por D. I. Blokhintsev y V. A. Fock, entre otros, y la discusión prosiguió en la era posestalinista. En los años sesenta, en que los líderes del Partido participaron menos en fijar la «corrección» de las teorías científicas, se puso de manifiesto que la mayoría de los físicos soviéticos adoptó la tesis indeterminista, incluido Blokhintsev, que anteriormente había defendido la existencia de parámetros latentes.

En general, las llamadas discusiones del período de Stalin sobre los aspectos filosóficos de la física y de otras ciencias fueron destructivas y anticientíficas, no porque abordaran problemas irreales, sino porque —como solía suceder—, en el enfrentamiento de los especialistas por una parte y los ideólogos del Partido por otra, éstos tenían

asegurada la victoria por el apoyo del Estado y de su aparato policial. Las acusaciones de proponer teorías incompatibles, o sospechosas de incompatibilidad, con el marxismo-leninismo podían convertirse, y de hecho se convirtieron muchas veces, en acusaciones tipificadas en el Código penal. La gran mayoría de los ideólogos ignoraban los temas en debate y sólo destacaban en la búsqueda de afirmaciones diferentes de las palabras de Lenin o Stalin. Los científicos que no creían que Lenin fuera la mayor autoridad en física y en todas las demás cuestiones eran «desenmascarados» en la prensa popular como enemigos del Partido, del Estado y del pueblo ruso. El «debate» degeneraba a menudo en una caza de brujas política; la policía entraba en escena, y las condenas resultantes no tenían nada que ver con la discusión racional. Casi todas las ramas modernas del conocimiento sufrieron este tratamiento, y las autoridades del Partido defendían a ruidosos ignorantes contra académicos y científicos. Si el término «reaccionario» tiene algún sentido, es difícil pensar en un fenómeno más reaccionario que el marxismo-leninismo de Stalin, quien suprimía a la fuerza todo lo nuevo y creativo en la ciencia y en toda otra forma de civilización.

Tampoco la química se libró. Los años comprendidos entre 1949 y 1952 testimoniaron los ataques en revistas filosóficas, y también en *Pravda,* contra la química estructural y la teoría de la resonancia, propuestas en 1930 por Pauling y Wheland y aceptadas por algunos químicos soviéticos, pero ahora denunciados como idealistas, derivados de Mach, mecanicistas, reaccionarios, etc.

Aún más sensibles temas ideológicos interferían en los debates sobre los aspectos filosóficos de las modernas teorías de la cosmología y la cosmogonía, de las que se desprendía que todas las respuestas existentes a las cuestiones básicas eran desfavorables al marxismo-leninismo. Las diversas teorías del universo en expansión eran difíciles de aceptar porque inevitablemente incluían la pregunta de «¿cómo empezó?», y sugerían que el universo que conocemos era finito y tenía un comienzo en el tiempo. Esto, a su vez, daba apoyo al creacionismo (una inferencia aceptada por muchos autores occidentales), y nada peor podía imaginarse desde el punto de vista marxista-leninista. La teoría suplementaria de que, si bien el universo estaba en expansión, la densidad de la materia seguía siendo la misma porque nuevas partículas seguían cobrando vida suponía un proceso de creación constante *ex nihilo,* lo que era contrario a la «dialéctica de la naturaleza». Por ello, los físicos y astrónomos occidentales que defendían una de estas dos hipótesis eran automáticamente descartados como defensores de la religión. La teoría alternativa de un universo pulsante, según la cual el cosmos atraviesa por fases alternativas de

expansión y contracción, estaba libre de implicaciones molestas por cuanto respecta al origen temporal, pero estaba en conflicto con la doctrina marxista-leninista de la evolución unidireccional de la materia. Un universo pulsante era un universo «cíclico» y no podía, por tanto, considerarse en «desarrollo» o «progreso», como exigía la segunda ley de la dialéctica. El dilema era difícil: el principio unidireccional parecía incluir la idea de creación, mientras la teoría opuesta era contraria al principio de un «desarrollo infinito». Quienes tomaron parte en las discusiones eran, por una parte, astrónomos y astrofísicos (V. A. Ambartsumian, O. Y. Schmidt), que llegaron a sus conclusiones por métodos científicos y a continuación intentaron probar que eran compatibles con el materialismo dialéctico, y, por otra, filósofos que juzgaban la cuestión en términos de la ortodoxia ideológica. Que el universo era ilimitado en el tiempo y el espacio, y que debía «desarrollarse» eternamente, eran dogmas filosóficos de los que no podía prescindir el marxismo-leninismo. De esta forma, los filósofos soviéticos intimidaron, con el apoyo del Partido, a científicos de todos los campos del saber, produciendo un daño enorme a la causa de la ciencia soviética.

6. *La genética marxista-leninista*

De todas las batallas entre el marxismo-leninismo y la ciencia moderna, la disputa por la genética fue la que atrajo más la atención del mundo exterior. La forma en que fue utilizada la doctrina oficial del estado para resolver el problema de la herencia, y el efecto destructivo del «debate» en líneas generales, fueron particularmente flagrantes. En el caso de la relatividad y de la teoría cuántica, los defensores de la ortodoxia consiguieron paralizar la investigación y obtener ciertas condenas, pero no lograron la total destrucción de la oposición y la prohibición completa y absoluta de las teorías adversarias, como sucedió en el ámbito de la genética.

Ya hemos mencionado la etapa de la actividad de Lisenko anterior a la guerra. La cuestión llegó a su clímax en agosto de 1948, en un debate en la Academia Lenin de Ciencias Agrícolas de Moscú. En ella fueron finalmente condenados los «mendelianos-morganianos-weissmanianos» y adoptadas las ideas de Lisenko por el Comité Central del Partido, como él mismo anunció en la reunión. Su doctrina, que el Partido declaró ser la única compatible con el marxismo-leninismo, era que la herencia estaba «útilmente» determinada por las influencias ambientales, de forma que en ciertas condiciones los rasgos adquiridos por los organismos individuales en el curso de sus

vidas podían ser heredados por sus descendientes. No había genes, ni «sustancia inmutable de la herencia», ni «especies fijas e inalterables», y en principio nada impedía a la ciencia, y sobre todo a la ciencia soviética, transformar las especies existentes y crear otras nuevas. La herencia, según Lisenko, no era más que la propiedad de un organismo consistente en el hecho de que necesitaba particulares condiciones de vida, y por las que reaccionaba de determinada forma a su entorno. En el curso de su vida, un organismo individual interactuaba con condiciones ambientales y las convertía en características propias que podían ser transmitidas a su progenie, la cual, a su vez, podía perder estos caracteres y adquirir otros nuevos transmisibles por vía hereditaria, también determinados por las condiciones ambientales. Los adversarios de la ciencia progresiva, que creían en una sustancia hereditaria inmortal, afirmaban, en oposición al marxismo, que las mutaciones estaban sometidas a accidentes incontrolables; pero, como dijo Lisenko en la sesión de la Academia, «la ciencia es enemiga del azar» y debe aceptar que todos los procesos de la vida están sometidos a normas y pueden ser gobernados por medio de la intervención humana. Los organismos formaban una «unidad con su entorno», y por tanto no había límite en principio a la posibilidad de modificar un organismo por medio de su entorno.

Lisenko presentó esta teoría en primer lugar como un desarrollo de ideas y experimentos del agrónomo Michurin (1855-1935), y en segundo lugar como un ejemplo de «darwinismo creativo». Darwin se había equivocado en la medida en que no había reconocido los «saltos cualitativos» en la naturaleza y consideró la lucha interna a las especies (supervivencia de los más aptos) como el principal factor de la evolución; pero había explicado la evolución en términos puramente causales, sin recurrir a interpretaciones teleológicas, y había dejado a un lado el carácter «progresivo» de los procesos evolutivos.

En cuanto a la base empírica de la teoría de Lisenko, en la actualidad los biólogos no tienen ninguna duda de que sus experimentos carecían de todo valor científico y estaban o mal realizados o interpretados de forma arbitraria. Esto, por supuesto, no afectó en lo más mínimo al debate. Lisenko salió de la sesión de 1948 como el líder indiscutido de las ciencias biológicas soviéticas: los pocos discípulos de la genética idealista, mística, escolástica, metafísica, burguesa y formal fueron irrevocablemente aplastados. Todas las instituciones, revistas y empresas editoras relacionadas con la biología fueron puestas bajo la autoridad de Lisenko y de sus ayudantes, y durante muchos años ningún defensor de la teoría cromosómica de la herencia (que *ex hypothesi* era un fascista, un racista, un metafísico, etc.) tuvo oportunidad de hablar en público o publicar algo. La «creativa biolo-

gía machurinista» reinaba en solitario, y la prensa estuvo inundada de propaganda de exaltación de Lisenko y denuncia de las perversas conjuras de los mendelianos-morganianos. El glorioso triunfo de la ciencia soviética fue celebrado en numerosas reuniones y congresos. Obviamente, los filósofos se unieron a la campaña, organizando sesiones y aprobando resoluciones contra la genética burguesa y escribiendo multitud de artículos saludando la victoria del progreso sobre la reacción. Las publicaciones de humor se burlaban de los partidarios de la genética idealista, y se escribió una canción en honor de Lisenko, «caminando firmemente tras los pasos de Michurin y desvelando los engaños de los mendelianos-morganianos».

La carrera de Lisenko prosiguió unos años después de 1948. Mientras, bajo su dirección, se plantaron algunas áreas de estepa con cinturones arbolados para proteger los campos de la erosión, pero el experimento mostró ser un completo fracaso. En 1956, durante el parcial retroceso ideológico producido tras la muerte de Stalin, a resultas de la presión de los científicos fue separado de la Presidencia de la Academia de Ciencias Agrícolas. Años después fue rehabilitado en diversos cargos por obra de Jruschov, pero poco después, y para alivio general, desapareció finalmente de la escena. Son incalculables las pérdidas que sufrió la biología soviética por su intervención.

7. *Efecto general sobre la ciencia soviética*

El *affaire* Lisenko ilustra el considerable grado de azarosidad en la historia de la batalla del régimen con la cultura. Es fácil ver que la ideología estuvo más claramente implicada en cuestiones de cosmogonía que en las relativas a la herencia de los caracteres adquiridos. La teoría de que el universo tenía un comienzo en el tiempo es difícil de reconciliar con el materialismo dialéctico, pero éste no es obviamente el caso de la teoría cromosómica de la herencia, y es posible imaginar fácilmente al marxismo-leninismo proclamando triunfalmente que esta teoría confirmaba decisivamente las inmortales ideas de Marx-Engels-Lenin-Stalin. Pero, de hecho, la lucha ideológica fue especialmente aguda en el caso de la genética, y en ella la intervención del Partido tuvo su forma más brutal, mientras que la agitación por la cosmogonía fue mucho menor. Es difícil hallar alguna explicación lógica de la diferencia: en gran parte depende de accidentes, de quién era el encargado de la campaña, de si Stalin estaba o no interesado en el debate, etc.

No obstante, si consideramos panorámicamente la historia de estos años, podemos percibir un cierto grado de presión ideológica, que

se corresponde aproximadamente a la jerarquía de las ciencias establecida por Engels y Comte. La presión era casi cero en matemáticas, mayor en cosmología y física, mayor aún en las ciencias biológicas, y abrumadora en las ciencias sociales y humanas. El orden cronológico reflejó aproximadamente estos grados de importancia: las ciencias sociales fueron regimentadas casi desde el principio, mientras que la biología y la física no fueron controladas hasta la última etapa del estalinismo. En la era postestalinista fue la física la que ganó primero su independencia; tras un cierto tiempo siguió la biología, mientras que las ciencias humanas siguieron sometidas a un estricto control.

El elemento fortuito en la supervisión ideológica puede apreciarse también en el caso de la psicología y la fisiología de los procesos nerviosos superiores. Aquí el rasgo especial fue que Rusia fue el lugar de nacimiento de Ivan P. Pavlov, un científico de reputación mundial. Pavlov, que murió en 1936, tuvo varios discípulos que continuaron sus experimentos y a quienes se permitió desarrollar sus teorías independientemente de presiones ideológicas. Típicamente, el régimen fue esta vez al extremo opuesto y erigió su teoría como dogma oficial del que se prohibía separarse a fisiólogos y psicólogos. Se puede decir con seguridad que si Pavlov hubiera sido inglés o americano sus ideas hubieran sido condenadas rotundamente por los filósofos soviéticos como mecanicistas, por el hecho de que explicaban las funciones mentales por reflejos condicionados: hubiera sido acusado de «reducir» la mente humana a las formas inferiores de actividad nerviosa, ignorando la «diferencia cualitativa» entre hombres y animales, etc. Sin embargo, la teoría de Pavlov representó oficialmente el marxismo-leninismo en el campo de la neurofisiología, y la invasión ideológica en este campo fue menos devastadora que en los demás. No obstante, el mismo hecho de que una teoría, aunque basada en experimentos científicos serios, se erigiera en dogma del Partido y el Estado, tuvo inevitablemente un efecto nocivo para el desarrollo de la investigación.

Un ejemplo especialmente sorprendente de marcha contraria de la ideología con respecto a los intereses del Estado Soviético fue el ataque a la cibernética, la ciencia de los sistemas de control de los procesos dinámicos. Los estudios cibernéticos constituyeron una contribución decisiva para el desarrollo de la automación en todos los campos de la técnica y sobre todo en la tecnología militar, la planificación económica, etc., si bien los campesinos de la pureza marxista-leninista fueron capaces de detener por completo durante algún tiempo el progreso de la automación en la Unión Soviética. En 1952-3 se montó una campaña contra la «pseudo-ciencia» imperialista de la cibernética. En ella estaban implícitos reales problemas filosóficos o

semifilosóficos: si podía, y de qué forma, describirse la vida social en categorías cibernéticas, en qué sentido las actividades mentales eràn «reductibles» a esquemas cibernéticos o, inversamente, en qué sentido ciertas funciones de mecanismos artificiales podían equipararse a procesos de pensamiento, etc. Pero el real peligro ideológico fue que la cibernética era una disciplina de amplio alcance, desarrollada en Occidente y que pretendía ser, correcta o erróneamente, una *mathesis universalis,* una teoría general y omnicomprensiva de los fenómenos dinámicos: precisamente lo que pretendía ser el marxismo-leninismo. Según informaciones no oficiales (por supuesto, no confirmadas por ninguna información pública) fueron los militares quienes finalmente pusieron fin a la campaña contra la cibernética, cuando advirtieron la importancia práctica del tema y fueron lo suficientemente fuertes como para combatir los ataques oscurantistas que estaban dañando los intereses fundamentales del Estado Soviético.

8. *Stalin acerca de la filología*

Durante los primeros días de la Guerra de Corea, cuando la tensión internacional estaba en su cumbre, Stalin añadió a sus títulos existentes como líder de la humanidad progresiva, supremo filósofo, científico, estratega, etc., la nueva distinción de ser el mayor filólogo del mundo. (Por lo que se sabe, sus conocimientos lingüísticos se limitaban al ruso y a su nativa lengua de Georgia.) En mayo de 1950 *Pravda* había publicado un simposio sobre los problemas teóricos de la lingüística y en especial sobre las teorías de Nikolai Y. Marr (1864-1934). Marr, un especialista en lenguas caucásicas, se había propuesto hacia el final de su vida construir un sistema de lingüística marxista que fue considerado en la Unión Soviética como la suprema autoridad en esta materia: los lingüistas que rechazaban sus fantasías eran hostigados y perseguidos. Su teoría consistía en que el lenguaje era una forma de «ideología» y, como tal, pertenecía a la superestructura y era parte del sistema de clases. La evolución del lenguaje tenía lugar por medio de «saltos cualitativos», que se correspondían con los cambios cualitativos de las formaciones sociales. Antes de que la humanidad desarrollara el lenguaje hablado utilizaba el lenguaje de los gestos, que se correspondía con la primitiva sociedad sin clases. El lenguaje hablado era un rasgo de las sociedades de clase, y en la futura comunidad sin clases el lenguaje hablado sería sustituido por un lenguaje-pensamiento universal (del cual, por cierto, Marr fue incapaz de ofrecer detalles). Toda la teoría mostraba signos de delirio paranoico, y el hecho de que fuera considerada durante años la ciencia

lingüística *par excellence* y como la única teoría filológica «progresiva» es un testimonio elocuente del estado de la cultura soviética.

Stalin intervino en el debate con un artículo publicado en *Pravda* el 29 de junio, seguido de cuatro respuestas explicativas a cartas de los lectores. Condenó rotundamente la teoría de Marr, afirmando que el lenguaje no formaba parte de la superestructura y no tenía un carácter ideológico. Tampoco formaba parte de la base, sino que estaba directamente «ligado» a fuerzas creativas. Pertenecía a la sociedad como un todo y no a las clases en particular: las expresiones determinadas por la clase eran sólo una pequeña parte del vocabulario general. Tampoco era cierto que el lenguaje se desarrollara por medio de «saltos cualitativos» o «explosiones»: cambiaba gradualmente, pues mientras algunos rasgos caían en desuso, nacían otros. Cuando dos lenguas entraban en competencia, el resultado no era un nuevo lenguaje compuesto, sino la victoria de una sobre otra. En cuanto a la futura «regresión» del lenguaje y su sustitución por el pensamiento, Marr estaba fundamentalmente equivocado: el pensamiento estaba ligado al lenguaje y no podía existir sin él. Las personas pensaban con palabras. Stalin tuvo ocasión para repetir la teoría marxista de la base y la superestructura, poniendo en claro, primero, que la base no consiste en las fuerzas productivas, sino en las relaciones de producción, y, segundo, que la superestructura «sirve» a la base como su instrumento. Siguió condenando en graves términos la posición monopolística que el marrismo había adquirido por la supresión de la libre discusión y crítica —un régimen Arakcheyev (aludiendo al despótico ministro de Alejandro I) bajo el cual no podía tener lugar el aprendizaje.

La proposición de que el lenguaje no era cuestión de clase y no formaba parte de la superestructura significaba simplemente que tanto los capitalistas franceses como los trabajadores franceses hablaban francés, y que los rusos seguían hablando ruso después de la Revolución. Este descubrimiento fue saludado como un hito en la historia de la filología y de las demás ciencias. Una ola de sesiones y debates académicos recorrió todo el país, glorificando la nueva obra del genio. En realidad, aunque las observaciones de Stalin no eran más que simples lugares comunes, sirvieron para liquidar los absurdos de Marr, y de esta forma fueron útiles para el estudio de la lógica formal y la semántica: los estudiosos de estos temas pudieron afirmar también que tampoco formaban parte de la superestructura y que por consiguiente su estudio no les convertía necesariamente en traidores. En cuanto a las observaciones de Stalin acerca de la «función auxiliar» de la superestructura en relación a la base, eran una repetición de la doctrina básica, ya conocida por todos, de que en los países

socialistas la cultura era la «sierva» de los «objetivos políticos» y no debía reivindicar su independencia. Ni que decirse tiene que el alegato de Stalin por la libre discusión y la crítica no tuvo efecto alguno en la cultura. Los seguidores de Marr fueron expulsados del ámbito de la lingüística (aunque no se sabe si sufrieron persecución policial), mientras todo lo demás siguió como estaba.

9. *Stalin acerca de la economía soviética*

La última obra teórica de Stalin fue un artículo en el periódico del partido *Bolshevik* de septiembre de 1952, titulado «Problemas económicos del socialismo en la U. R. S. S.», y que debía servir de documento básico para el inminente XIX Congreso. Su principal argumento teórico era que el socialismo también estaba sometido a las «leyes objetivas de la economía», de las que había que sacar partido para la planificación y que no podían ser arbitrariamente dejadas a un lado. En particular, la ley del valor también tenía vigencia en el socialismo —afirmación que probablemente quería decir que también en la Unión Soviética se utilizaba moneda, y que la marcha de la economía había de tener en cuenta la contabilidad económica de la rentabilidad y el equilibrio de ingresos y gastos. El principio de la «objetividad» de las leyes económicas del socialismo era una condena implícita de Nikolai Voznesensky, director de la Comisión Estatal de Planificación antes de la guerra y después primer diputado y miembro del Politburó. Había sido fusilado por traidor en 1950, y su libro sobre la economía soviética durante la guerra con Alemania había sido retirado de la circulación. Por implicación negaba que el socialismo estuviera sometido a leyes económicas objetivas, afirmando que, por el contrario, en él todos los procesos económicos estaban subordinados al poder planificador del Estado. Sin embargo, Stalin, en su defensa de la ley del valor, aseguró a sus lectores que mientras que el capitalismo estaba gobernado por el principio del máximo beneficio, la norma rectora de la economía socialista era la máxima satisfacción de las necesidades humanas. (No estaba claro cómo, según afirmaba Stalin, el efecto benéfico del socialismo pudiera ser una «ley objetiva» independiente de la voluntad de las autoridades planificadoras del Estado, y en particular cómo esta «ley» podía operar simultáneamente a la «ley del valor».) El artículo de Stalin presentaba además un programa para la transición de la Unión Soviética a la fase comunista: para ello sería necesario abolir toda oposición entre campo y ciudad y entre trabajo físico y mental, elevar la propiedad agrícola colectiva al *status* de propiedad nacional (es decir, de hecho,

convertir las granjas colectivas en granjas estatales), e incrementar la producción y el nivel cultural en general.

Las ideas de Stalin sobre la perfecta sociedad comunista del futuro eran una repetición de los motivos marxistas tradicionales. En cuanto a las «leyes económicas objetivas», el único mensaje práctico que podía sacarse del artículo era, al parecer, que mientras que los responsables de la economía se propusieran satisfacer al máximo las necesidades de la población, no debían perder de vista la rentabilidad económica.

10. *Rasgos generales de la cultura soviética durante los últimos años de Stalin*

Las peculiaridades de la vida cultural soviética de este período no se debieron simplemente a la idiosincrasia de Stalin. Podrían resumirse en una palabra diciendo que la cultura de la nación era la de un *parvenu* —expresando cada rasgo de este término casi a la perfección la mentalidad, creencias y gustos de alguien que disfrutaba del poder por vez primera. El propio Stalin ejemplificó estas peculiaridades en alto grado, pero también eran características de todo el aparato gobernante que, si bien reducido a la servidumbre, siguió apoyándole y manteniendo su autoridad suprema.

Tras las sucesivas purgas y el exterminio de la vieja guardia bolchevique y de la antigua *intelligentsia,* la clase gobernante soviética estuvo principalmente compuesta por individuos de origen obrero o campesino, con escasa formación y sin cultura, ansiosos de privilegios y llenos de odio y envidia hacia los genuinos intelectuales «hereditarios». El rasgo esencial de un *parvenu* es su incesante necesidad de «hacer una exhibición», y en concordancia su cultura es una cultura de apariencias y de escaparate. Un *parvenu* no tiene paz en su mente mientras ve en torno a él a representantes de la cultura intelectual de las antiguas clases privilegiadas, a las que odia por haber sido marginado de ellas, y que, por tanto, desacredita como burguesas o aristocráticas. El *parvenu* es un nacionalista fanático, ligado a la idea de que su país nativo o su medio es superior a todos los demás. Su lenguaje es, en su opinión, «lenguaje» por excelencia (por lo general no conoce otro), y se propone convencerse a sí mismo y a los demás de que sus escasos recursos culturales son los más refinados del mundo. Detesta todo lo que huele a *avant-garde,* experimento cultural o novedad creativa. Vive según un limitado conjunto de máximas de «sentido común» y se pone furioso cuando alguien las desafía.

Estos rasgos de la mentalidad del *parvenu* pueden ser reconocidos en las características esenciales de la cultura estalinista: su nacionalismo, la estética del «realismo socialista», e incluso el propio sistema de poder. El *parvenu* combina una sumisión de tipo campesino a la autoridad con un irrefrenable deseo de compartirla; una vez haya alcanzado cierto nivel en la jerarquía, adulará a sus superiores y pisoteará a los que tiene detrás. Stalin fue el ídolo de la Rusia *parvenu,* la encarnación de sus sueños de gloria. El Estado *parvenu* debe tener una pirámide de poder y un líder que es alabado incluso cuando diezma a sus subordinados.

Como hemos visto, el nacionalismo cultural de Stalin se desarrolló gradualmente en los años anteriores a la guerra, y tras la victoria asumió proporciones gigantescas. En 1949, la prensa lanzó una campaña contra el «cosmopolitismo», un vicio que no fue definido, pero que evidentemente suponía ser antipatriota y glorificar a Occidente. A medida que se desarrolló la campaña, se vio cada vez más claro que un cosmopolita era lo mismo que un judío. Cuando era ridiculizado alguien que anteriormente había tenido nombres de aspecto judío, éstos solían ser mencionados. El «patriotismo soviético» fue indistinguible del chauvinismo ruso y pasó a convertirse en manía oficial. La propaganda declaraba incesantemente que todas las importantes invenciones técnicas y descubrimientos habían sido hechos por rusos, y el mencionar a extranjeros en este contexto era prueba de cosmopolitismo y de proclividad hacia Occidente. La *Gran Enciclopedia Soviética,* publicada a partir de 1949, es un ejemplo no superado de esta medio cómica y medio macabra megalomanía. La sección histórica del artículo sobre «Automóviles», por ejemplo, empieza diciendo que «En 1751-2, Leonty Shamshugenkov, un campesino de la provincia de Nizhny Novgorod, construyó un vehículo autopropulsado operado por dos hombres.» La cultura «burguesa», es decir, occidental, era objeto de constantes ataques como semillero de corrupción y decadencia. Este es, por ejemplo, un extracto del artículo sobre Bergson:

Filósofo burgués francés, idealista, reaccionario en política y filosofía. La filosofía intuicionista de Bergson, menospreciando el valor de la razón y de la ciencia, y su teoría mística de la sociedad sirven de base a las políticas imperialistas. Sus ideas presentan una clara imagen de la decadencia de la ideología burguesa en la era imperialista, la creciente agresividad de la burguesía frente a las progresivas contradicciones de clase y su temor a la intensificación de la lucha de clases por el proeltariado. (...) En el período de la incipiente crisis general del capitalismo y de la intensificación de todas sus contradicciones, Bergson apareció como feroz enemigo del materialismo, del ateísmo y del conocimiento científico, un enemigo de la democracia y de la liberación de las masas trabajadoras de la

opresión de clase, disfrazando su filosofía con caretas pseudocientíficas. (...) Bergson intentó presentar como una «nueva» justificación del idealismo la idea de los antiguos místicos y de los teólogos medievales, siempre desautorizada por la vida, la práctica y la ciencia, relativa al conocimiento por «visión interior» (...). El materialismo dialéctico refuta la teoría idealista de la intuición por el hecho indisputable de que el conocimiento del mundo y la realidad no se produce por ningún tipo de conocimiento suprasensorial, sino mediante la práctica sociohistórica de la humanidad (...). El intuicionismo de Bergson expresa el temor de la burguesía imperialista ante el inevitable colapso estrepitoso del capitalismo, la necesidad de escapar de las irrefutables implicaciones del conocimiento científico de la realidad y en especial de las leyes de desarrollo social descubiertas por la ciencia marxista-leninista (...). Enemigo de la soberanía nacional, Bergson defendió el cosmopolitismo burgués, el gobierno del capitalismo mundial, la religión y moralidad burguesas. Bergson favoreció la cruel dictadura burguesa y el método terrorista de asfixiar a los trabajadores. Entre la Primera y Segunda Guerra Mundial, este militante oscurantista afirmaba que las guerras imperialistas eran «necesarias» y «beneficiosas»...

Y éste es, de nuevo, un fragmento del artículo sobre el «Impresionismo»:

La tendencia decadente del arte burgués de la segunda mitad del siglo XIX. El impresionismo fue el resultado de la incipiente decadencia del arte burgués (ver *Decadencia)* y de la ruptura con las tradiciones nacionales progresistas. Los partidarios del impresionismo defendían un programa vacío y antipopular del «arte por el arte», rechazaban la verdadera descripción realista de la realidad objetiva y afirmaban que los artistas debían registrar sólo sus impresiones subjetivas primarias (...). La actitud subjetivo-idealista del impresionismo está relacionada con los principios de las tendencias reaccionarias de la filosofía del momento —neokantismo, seguidores de Mach, etc., que negaban la objetividad y la fiabilidad del conocimiento, divorciaban la percepción de la realidad y la razón de las impresiones (...). Rechazando el criterio de la certidumbre objetiva, indiferentes a la humanidad, a los fenómenos sociales y a las funciones sociales del arte, los partidarios del impresionismo producían inevitablemente obras en las que la imagen de la realidad estaba desintegrada y se perdía la forma artística...

El aislamiento de la Unión Soviética del mundo de la cultura fue casi total. Aparte de algunas obras de propaganda escritas por comunistas occidentales, el lector permaneció en la ignorancia total de lo que el Occidente estaba produciendo en forma de novelas, poesía, teatro, películas, por no decir de filosofía y ciencias sociales. Los ricos almacenes de pintura del siglo XX del Hermitage en Leningrado fueron ocultados para no corromper a los honestos ciudadanos. Las películas y obras soviéticas desenmascaraban a los intelectuales burgueses que servían a la causa de la guerra y del imperialismo, y elogiaban

los singulares goces de la vida soviética. El «realismo socialista» reinaba en solitario: no, por supuesto, en el sentido de presentar a la realidad soviética como realmente era —lo que hubiera sido crudo naturalismo y un tipo de formalismo—, sino en el de educar al pueblo soviético a querer a su país y a Stalin. La arquitectura «realista socialista» del período es el monumento más permanente a la ideología estalinista. Aquí también el principio rector fue la «primacía del contenido sobre la forma», si bien nadie podía explicar cómo se distinguían ambas en arquitectura. El efecto, en cualquier caso, fue producir pomposas fachadas en un estilo de exagerado bizantinismo. En una época en que apenas se construían viviendas y millones de personas de las ciudades pequeñas y grandes vivían hacinados y en la miseria, Moscú y otras ciudades fueron engalanadas con enormes nuevos palacios llenos de falsas columnas y ornamento postizo, de un tamaño proporcionado a la «magnificencia de la era de Stalin».

También éste fue un típico estilo arquitectónico *parvenu,* que podía resumirse en la expresión: «Lo grande es bello.»

La clave de toda la ideología era el culto del líder, que asumió formas grotescas y monstruosas en este período y probablemente no fue nunca superado en la historia a excepción del culto posterior a Mao Tse-tung. Poesías, novelas y películas glorificando a Stalin manaban a caudal constante; imágenes y monumentos de él decoraban todos los lugares públicos. Escritores, poetas y filósofos disputaban entre sí en el invento de nuevas formas de culto ditirámbico. Los niños de parvularios y jardines de infancia expresaban sus cordiales gracias a Stalin por su feliz infancia. Todas las formas de religiosidad popular fueron revividas de forma distorsionada: iconos, procesiones, recitación de oraciones en coro, confesión de pecados (bajo el nombre de autocrítica), culto a reliquias. El marxismo del momento se convirtió en una parodia de religión, pero desprovista de contenido. Este es, elegido al azar, un prefacio típico de una obra filosófica del momento:

El camarada Stalin, el gran maestro de las ciencias, ha ofrecido una exposición sistemática de los fundamentos del materialismo dialéctico e histórico como la base teórica del comunismo, en un estudio no superado en profundidad, claridad y vigor. Las obras teóricas del camarada Stalin fueron admirablemente descritas por el Comité Central del Partido Comunista (Bolchevique) y el Consejo de Ministros de la URSS en un comunicado al camarada Stalin en su setenta cumpleaños: «¡Gran líder de la ciencia! Tus obras clásicas de desarrollo de la teoría del marxismo-leninismo en relación a la nueva era del imperialismo, la revolución proletaria y la victoria socialista en nuestro país son un logro tremendo de la humanidad, una enciclopedia de marxismo revolucionario. De estas obras, los hombres y mujeres soviéticos y los principales representantes del

pueblo trabajador de todos los países obtienen conocimientos y confianza y nuevas fuerzas en la batalla por la victoria de la causa de la clase trabajadora, hallando en ellas respuesta a los problemas más apremiantes de la lucha contemporánea por el comunismo.» La brillante obra filosófica del camarada Stalin sobre el *Materialismo dialéctico e histórico* es un poderoso medio de conocimiento y transformación revolucionaria del mundo y un arma ideológica irresistible contra los enemigos del materialismo y la decadente ideología y cultura del mundo capitalista, condenado a un inevitable fracaso. Es una nueva y suprema etapa en el desarrollo de la cosmovisión marxista-leninista (...). En su obra, el camarada Stalin ha expuesto con insuperada claridad y conocimiento los rasgos básicos del método dialéctico marxista y ha indicado su importancia para la comprensión del desarrollo regular de la naturaleza y la sociedad. Con la misma profundidad, fuerza y concisión y visión de partido, el camarada Stalin formula en su obra los rasgos básicos del materialismo filosófico marxista... (V. M. Pozner, *J. V. Stalin acerca de los rasgos básicos del materialismo filosófico marxista*, 1950).

Stalin fue ensalzado también indirectamente.

Las películas y novelas sobre Pedro el Grande, Iván el Terrible y Alexander Nevsky pasaron a ser también testimonio de su gloria. (Sin embargo, la película de Eisenstein elogiando a Iván el Terrible y, a expresa orden de Stalin, a su *oprichnina* o policía secreta, no fue proyectada en tiempos de Stalin porque mostraba de qué forma el zar se había visto obligado, si bien con gran dolor de su corazón, a cortar las cabezas de los más destacados conspiradores —aun cuando al espectador no le queda duda de que eran villanos recalcitrantes que no merecían menos, y que Iván hizo lo menos que podía esperarse de un político prudente.) Stalin, que era de baja estatura, aparecía en las películas y obras como un hombre alto y elegante, considerablemente más alto que Lenin.

La estructura jerárquica de la burocracia soviética se apreciaba en el hecho de que el culto proyectó su sombra al de mortales de menor talla. En muchos campos de la vida, si bien no en todos, había un individuo que era conocido oficialmente como «el más grande» en lo suyo. Aparte de los muchos casos en los que el propio Stalin asumió la máxima posición —como filósofo, teórico, político, estratega, economista, etc.—, era conocido, por ejemplo, que era el mayor pintor, biólogo o payaso circense. (El circo, incidentalmente, había sido reformado ideológicamente en 1949 mediante un artículo de *Pravda* que condenaba el formalismo burgués en este terreno. Según el artículo, había algunos actores que caían en formas de humor cosmopolitas, sin cantenido ideológico, e intentaban simplemente hacer reír a la gente en vez de educarlos a enfrentarse al enemigo de clase.)

Durante esta etapa, el falseamiento de la historia y la presión sobre las ciencias históricas alcanzó su clímax. Pasó a ser tarea de los historiadores demostrar que la política exterior de la Rusia zarista era esencialmente progresista, especialmente en sus conquistas, que llevaron las bendiciones de la civilización rusa a otros pueblos. La cuarta edición de las obras de Lenin contenía algunos documentos nuevos, pero suprimía otros, incluidas algunas indebidas observaciones categóricas sobre la imposibilidad de construir el socialismo en un solo país y un prefacio entusiástico al libro de John Reed *Diez días que conmovieron al mundo*. Reed, que estaba en Petrogrado durante la Revolución de Octubre, dijo mucho sobre Lenin y Trotski, pero no mencionó para nada a Stalin, por lo que era un imperdonable *gaffe* de Lenin recomendar este libro al mundo. La nueva edición también omitía, casi por completo, algunos valiosos comentarios y notas históricas cuyos autores habían perecido en las purgas. (Este método de reeditar el pasado no llegó a su fin con la muerte de Stalin: unos meses después, cuando Beria fue condenado a muerte por los nuevos líderes, los suscriptores de la *Gran Enciclopedia Soviética* hallaron una nota en el siguiente volumen que les instaba a cortar ciertas páginas con una navaja y a insertar las nuevas que acompañaban a la nota. Al remitirse al artículo en cuestión el lector hallaba que era el referente a Beria; sin embargo, las páginas sustituyentes no eran sobre Beria, sino que contenían nuevas fotografías del mar de Bering.) Los archivos históricos, sin excepción, estuvieron en manos de la policía, y estaba estrechamente vigilado el acceso a ellos, como lo sigue estando en la actualidad. Esto mostró ser en ocasiones una sabia medida: por ejemplo, una periodista descubrió un día en unos viejos archivos parroquiales que la madre de Lenin era de extracción judía, e incluso cometió la ingenuidad de publicar esta información en la prensa soviética.

Esta atmósfera alimentó lógicamente a toda suerte de impostores científicos, que proclamaban sus logros en el adecuado lenguaje patriótico. Lisenko fue el más famoso de ellos, pero hubo muchos otros. Una bióloga llamada Olga Lepeshinskaya anunció en 1950 que había conseguido producir células vivas a partir de sustancias orgánicas inanimadas, y esto fue saludado por la prensa como una prueba de la superioridad de la ciencia soviética sobre la burguesa. Sin embargo, pronto todos sus experimentos mostraron no tener valor alguno. Tras la muerte de Stalin apareció un artículo aún más sensacional en *Pravda,* en el que se decía que se había construido una máquina en la factoría de Saratov que proporcionaba más energía de la que consumía, desechando finalmente la segunda ley de la termodinámica y al mismo tiempo confirmando la afirmación de Engels de que la energía

dispersa en el universo debía concentrarse también en algún lugar (en la factoría de Saratov, para ser precisos). Sin embargo, pronto tuvo que publicar *Pravda* una vergonzante retractación —lo que era un signo de que había cambiado la atmósfera intelectual.

La palabra escrita y hablada reflejó fielmente la atmósfera de la época de Stalin. El propósito de las afirmaciones públicas no era informar, sino instruir y edificar. La prensa contenía sólo artículos glorificando el sistema soviético o desacreditando a los imperialistas. La Unión Soviética era inmune no sólo al crimen, sino también a los desastres naturales: ambas eran las infaustas prerrogativas de los países imperialistas. Virtualmente no se publicaban estadísticas de ningún tipo. Los lectores de periódicos eran utilizados para obtener información a partir de un código especial conocido por todos, pero nunca formulado abiertamente: por ejemplo, el orden en que eran nombrados los dignatarios del Partido en esta o aquella ocasión era muestra del favor que gozaban por parte de Stalin en aquel momento. Superficialmente podría parecer que «luchemos contra el cosmopolitismo y el nacionalismo» era lo mismo que «luchemos contra el nacionalismo y el cosmopolitismo»; pero tan pronto como el lector soviético conoció esta última afirmación se dio cuenta de que tras la muerte de Stalin «las cosas habían cambiado» y que el nacionalismo era ahora el principal enemigo. El lenguaje de la ideología soviética estaba compuesto por sugerencias y no por afirmaciones directas: los lectores de los principales artículos de *Pravda* sabían que lo esencial estaba en una sola frase situada en medio de una inmensa cantidad de clichés. No era el contenido de las afirmaciones particulares lo que expresaba el contenido, sino el orden de las palabras y la estructura del texto. La burocrática monotonía del lenguaje, una inercia impersonal y un vocabulario empobrecido pasaron a ser cánones fijos de la cultura socialista. Conjuntos de frases se repetían automáticamente, con lo que a partir de una palabra podía predecirse la siguiente: «la bestial faz del imperialismo», «los gloriosos logros del pueblo soviético», «la inquebrantable amistad de las naciones socialistas», «las inmortales obras de los autores clásicos del marxismo-leninismo»: infinitos estereotipos de esta naturaleza se convirtieron en la dieta intelectual de millones de rusos.

La filosofía de Stalin era admirablemente adecuada a la mentalidad burocrática del *parvenu,* tanto por su forma como por su contenido. Gracias a su exposición cualquiera podía convertirse en filósofo en media hora, no sólo estando en plena posesión de la verdad, sino siendo consciente de las absurdas y disparatadas ideas de los filósofos burgueses. Kant, por ejemplo, dijo que era imposible conocer nada, pero el pueblo soviético sabía muchas cosas, y mucho de Kant. Hegel

dijo que el mundo cambia, pero pensó que el mundo consiste en ideas, siendo así que en torno a nosotros podemos ver no ideas, sino cosas. Los seguidores de Mach decían que «el escritorio en el que estoy sentado está en mi cabeza», pero obviamente mi cabeza está en un sitio y el escritorio en otro. De esta forma, la filosofía pasó a ser el pasatiempo de todo pequeño funcionario, que tenía la satisfacción de saber que por repetir diversos truismos de sentido común había invalidado todos los problemas filosóficos.

11. *El* status *cognitivo del materialismo dialéctico*

La función social del *diamat* y el *hismat,* como son denominados familiarmente, y del marxismo-leninismo soviético en general, consiste en el hecho de que es una ideología utilizada por la burocracia gobernante para gobernarse a sí misma y justificar su política, incluida la de expansión imperialista. Todos los principios filosóficos e históricos de los que está compuesto el marxismo-leninismo alcanzan su culminación y significado final en unas pocas y simples proposiciones. El socialismo, definido como la propiedad estatal de los medios de producción, es históricamente la forma suprema de orden social y representa los intereses de toda la clase trabajadora; el sistema soviético es, por tanto, la encarnación del progreso y, como tal, tiene automáticamente razón contra cualquier adversario. La filosofía y teoría social oficiales no son más que retórica autoglorificadora de la privilegiada clase gobernante soviética.

Sin embargo, podemos no considerar el aspecto social por un momento y atender al materialismo dialéctico en su forma estalinista como un cuerpo de afirmaciones sobre el universo. Centrándonos en los principales aspectos del *diamat* y dejando a un lado las muchas precisiones críticas que ya hemos hecho en conexión con las ideas de Marx, Engels y Lenin, podemos hacer las siguientes observaciones.

El *diamat* se compone de diversos tipos de afirmaciones. Algunas son truismos sin un contenido específicamente marxista, mientras que otras son dogmas filosóficos que no pueden ser probados por medios científicos. Otras incluso son meros sinsentidos, y, por último, se encuentran las proposiciones que pueden ser interpretadas de diferentes formas y que, según su interpretación, se incluyen dentro de una u otra de las anteriores clases.

Entre los truismos figuran «leyes de la dialéctica» tales como la afirmación de que todo el universo está relacionado de algún modo, o que todo cambia. Nadie niega estas proposiciones, si bien tienen escaso valor cognitivo o científico. La anterior afirmación tiene una

obvia significación filosófica en otros contextos, como, por ejemplo, la metafísica de Leibniz o Spinoza, pero en el marxismo-leninismo no determina unas consecuencias de importancia cognitiva o práctica. Todo el mundo sabe que los fenómenos están interconectados, pero el problema del análisis científico no es cómo constatar la interconexión universal, cosa que no podemos hacer, sino cómo determinar qué conexiones son importantes y cuáles pueden ser descartadas. Todo lo que el marxismo-leninismo puede decirnos es que en la cadena de fenómenos existe siempre un «vínculo principal» susceptible de ser hallado. Esto parece querer decir simplemente que en la práctica ciertas conexiones son importantes a la vista del fin propuesto y que otras son menos importantes o secundarias. Pero esto es un lugar común de nulo valor cognitivo, pues no podemos derivar de él ninguna regla para establecer la jerarquía de importancia en ningún caso concreto. Lo mismo sucede con la proposición de que «todo cambia»: el valor cognitivo es propio sólo de las descripciones empíricas de cambios particulares, de su naturaleza, ritmo, etc. El aforismo de Heráclito tuvo una significación filosófica en su día, pero pronto pasó a ser una categoría del sentido común, de la sabiduría cotidiana.

El hecho de que truismos como éste sean presentados como profundos descubrimientos, no conocidos por ninguna otra fuente, hizo que los partidarios del marxismo-leninismo proclamaran que el marxismo estaba confirmado por la «ciencia». Como las ciencias empíricas e históricas suelen interesarse por el hecho de que algo cambie o de que esté conectado con algo más, se puede afirmar con seguridad que cada nuevo descubrimiento científico confirmará la verdad del «marxismo» así entendido.

En cuanto a los dogmas no probables, el primero es la tesis principal del propio materialismo. El alcance analítico de la filosofía marxista es tan bajo que rara vez es formulada esta tesis con claridad, si bien resultan claras sus implicaciones generales. Como hemos señalado, la afirmación de que «el mundo es material por naturaleza» pierde toda significación si la materia se define, al estilo de Lenin, como mera «objetividad» en abstracción de sus propiedades físicas o, como también dijo Lenin, como «algo independiente de la conciencia». Pues dejando a un lado el hecho de que el concepto de conciencia está incluido en el mismo concepto de materia, la afirmación de que «el mundo es material» resulta significar sólo que el mundo es independiente de la conciencia. Pero si esto se aplica a todo el universo es manifiestamente falso —pues algunos fenómenos, como el mismo marxismo-leninismo admite, dependen de la conciencia— y en cualquier caso no constituye prueba del materialismo, pues, por ejemplo, según las ideas religiosas, también los ángeles y los demo-

nios son independientes de la conciencia humana. Si, por otra parte, se define la materia por sus propiedades físicas —extensión, impenetrabilidad, etc.—, hay razón para pensar que algunas de ellas pueden no aplicarse a los microobjetos, que resultarían no ser entonces «materiales». En sus primeras versiones el materialismo afirmaba que todos los objetos existentes tenían las mismas propiedades que las de la vida cotidiana. Sin embargo, básicamente ésta era una tesis negativa, a saber, que no había ninguna realidad esencialmente diferente de la que percibimos directamente, y que el mundo no había sido creado por un ser racional. Esta era la propia formulación de Engels: la cuestión decisiva para el materialismo era si Dios había creado o no el mundo. Obviamente no había prueba empírica de que lo hiciera o no, y ningún argumento científico puede probar que Dios no exista. El racionalismo rechaza la existencia de Dios mediante el principio de economía del pensamiento (un principio negado por Lenin), y no sobre la base de alguna información empírica. Esta doctrina presupone que sólo estamos legitimados a aceptar algo si la experiencia nos obliga a ello. Pero esta estipulación es ella misma discutible y descansa en suposiciones que están lejos de ser obvias. Sin entrar aquí en la cuestión podemos observar que el principio del materialismo, así reformulado, no es una afirmación científica, sino dogmática. Lo mismo es cierto con respecto a la «sustancia espiritual» y a la «no-materialidad de la conciencia humana». Los hombres han sabido siempre que la conciencia está afectada por procesos físicos: no se precisa mucha observación científica para descubrir, por ejemplo, que un hombre puede quedar aturdido a consecuencia de un golpe en la cabeza, y la investigación ulterior sobre la dependencia de la mente con respecto al cuerpo no ha añadido nada esencial a nuestro conocimiento del problema. Quienes creen en un sustrato no material de la conciencia no afirman que no exista un vínculo entre la conciencia y el cuerpo (y si lo afirman, como Descartes, Leibniz o Malebranche, tienen que idear formas complejas y artificiales para explicar los hechos de experiencia): afirman sólo que si bien los procesos corporales pueden suspender la actuación del espíritu humano, no pueden destruirlo —pues el cuerpo es un medio a través del cual actúa la conciencia, pero no es una condición esencial de su funcionamiento. Esta afirmación no puede ser probada empíricamente, pero tampoco refutada. Tampoco es cierto, como afirman los marxistas, que la teoría de la evolución haya refutado el argumento de un alma no material. Si el organismo humano ha evolucionado por mutación a partir de formas de vida inferiores, de ahí no se sigue lógicamente que el alma no exista. Si así fuera, no podría haber nada semejante a una teoría consistente que uniera, por una parte, una

concepción moderna de la evolución y, por otra, un sustrato no material de la conciencia, o incluso una concepción teleológica del mundo. Pero de hecho ha habido varias teorías de este tipo, de Frohschammer a Teilhard de Chardin pasando por Bergson, y no está claro que contengan alguna incoherencia. Los filósofos cristianos han hallado también diversas formas para inmunizar el dogma de la teoría de la evolución, y si bien éstas pueden ser objetables, no puede decirse que sean autocontradictorias. Juzgada por los criterios de validez aplicables a la labor científica, la tesis materialista no es menos arbitraria que su opuesta.

Entre lo que he denominado afirmaciones sin sentido del *diamat* figura la afirmación de que las impresiones «reflejan» las cosas en el sentido de que se parecen a ellas, como Lenin defendió frente a Plejanov. No está claro qué significa afirmar que un proceso que tiene lugar en las neuronas, o incluso la conciencia «subjetiva» de este proceso, tiene un «parecido» con los objetos o procesos del mundo exterior que, según nos dice esta teoría, son la causa de estos cambios neuronales. Otra afirmación sin sentido (no defendida explícitamente por Stalin, pero sí por Plejanov, y repetida numerosas veces en las exposiciones del marxismo) es que la lógica formal «se aplica» a los fenómenos en reposo y la lógica dialéctica a los procesos de cambio. Este absurdo, que no vale la pena discutir, no es más que el resultado de la ignorancia y la incapacidad de los marxistas-leninistas para comprender la lógica formal.

Otras afirmaciones, según se dijo anteriormente, pertenecen a una u otra de las tres categorías según como se interpreten. Entre ellas se encuentra la «ley dialéctica» relativa a las «contradicciones». Si, como afirman diversos manuales soviéticos, esto significa que el movimiento y el cambio pueden ser «explicados» en virtud de las «contradicciones internas», pertenece a la categoría de las afirmaciones carentes de significado, pues la «contradicción» es una categoría lógica que denota una relación entre proposiciones, y es imposible saber qué pretende decirse con «fenómenos contradictorios» (imposible, al menos desde el punto de vista materialista; en la metafísica de Hegel, Spinoza y otros filósofos que identifican las conexiones lógicas y ontológicas, la idea de ser que implica contradicción no es carente de significado). Si, por otra parte, interpretamos esta afirmación en el sentido de que la realidad debe ser aprehendida como un sistema de tensiones y tendencias opuestas, esto parece no ser más que un truismo sin consecuencias específicas para la investigación científica o la acción práctica. Que muchos fenómenos se afectan mutuamente, que las sociedades humanas están divididas por conflictos e intereses discordantes y que las acciones de las personas producen en ocasiones

resultados no deseados, son todas ellas afirmaciones de sentido común; y convertirlas en ejemplos del «método dialéctico», cuya profundidad contrasta con el pensamiento metafísico, no es más que una muestra típica de la jactancia marxista que presenta inmemorables truismos como monumentales descubrimientos científicos aportados por Marx o Lenin.

A esta categoría pertenece la afirmación, ya discutida en una parte anterior de esta obra, de que la verdad es relativa. Si esto no equivale más que a decir, como observó Engels, que en la historia de la ciencia las opiniones recibidas no son muchas veces abandonadas a resultas de posteriores estudios, sino que se reconoce su limitada validez, entonces no hay razón para discutir la verdad de la afirmación, si bien no puede considerarse como específicamente marxista. Si, por otra parte, pretende significar que «no podemos conocerlo todo» o que «un juicio puede ser correcto en ciertas circunstancias y falso en otras», no pasa de ser nuevamente más que un viejo truismo. Por ejemplo, no necesitamos el intelecto de Marx para descubrir que la lluvia es beneficiosa en tiempo de sequía, pero no en tiempo de inundación. Esto no significa, por supuesto, como se ha indicado muchas veces, que la afirmación «la lluvia es beneficiosa» sea verdadera o falsa según las circunstancias; significa que esta afirmación es ambigua. Si significa «la lluvia es beneficiosa en todas las circunstancias», es claramente falsa; si significa «en algunas circunstancias» es obviamente verdadera. Sin embargo, si interpretamos el principio marxista de la relatividad de la verdad en el sentido de que toda afirmación, sin cambiar su significado, puede ser verdadera o falsa según las circunstancias, esto pertenece también a la categoría del sinsentido, suponiendo que adoptamos con Lenin la noción tradicional de la verdad. Por otra parte, si un «juicio verdadero» significa lo mismo que «un juicio útil al Partido Comunista», entonces el principio de la relatividad de la verdad pasa a ser de nuevo un obvio lugar común.

Sin embargo, la cuestión de si la «verdad» debe entenderse genéticamente o en el sentido tradicional no ha sido respondida nunca claramente en la historia del marxismo. Como vimos, en las obras de Marx existen poderosas sugerencias que permiten pensar que concibió la verdad como «validez» en relación a las necesidades humanas. Sin embargo, Lenin fue muy explícito en su afirmación de la idea tradicional de que la verdad consiste en la «conformidad con la realidad». La mayoría de los manuales de *diamat* le han seguido en esto, pero también hay con frecuencia signos de la idea más pragmática y política de que la verdad es aquello que «expresa» el progreso social, en cuyo caso, por supuesto, el criterio reside en los correspondientes pronunciamientos de las autoridades del Partido. La

confusión se incrementa por el hecho de que el ruso tiene dos palabras para designar la idea de «verdad», *istina* y *pravda,* tendiendo la primera a expresar la noción tradicional de lo que *es,* mientras que la última, con un matiz moral, sugiere «lo correcto o lo justo», o «lo que debe ser». Esta ambigüedad contribuye a diluir la distinción entre el concepto tradicional y el concepto genético de la verdad.

En cuanto al principio de la «unidad de la teoría y la práctica», también puede ser entendido de diversas formas. En ocasiones se presenta simplemente como una norma, que significa más o menos que sólo hay que pensar en cuestiones de cierta utilidad práctica; en este caso no cae dentro de las mencionadas categorías, pues no son normativas. Considerada como una afirmación descriptiva, puede significar que la gente suele desarrollar una reflexión teórica a resultas de las necesidades prácticas; esto es cierto en sentido lato, pero no es específicamente marxista. Una vez más, si por unidad de la teoría y la práctica entendemos que el éxito práctico es una confirmación de la verdad del pensamiento en que nuestras acciones se basan, se tratará de un criterio de la verdad más o menos aceptable, si bien no puede ser universal, pues obviamente en muchos campos del conocimiento y la ciencia no existe nada semejante a una verificación práctica. Finalmente, el principio puede entenderse en el sentido específicamente marxiano de que el pensamiento es un «aspecto» de la conducta y llega a ser «verdadero» por la conciencia de este hecho. Pero este sentido, que es examinado en los capítulos sobre Marx, Korsch y Lukács, está prácticamente ausente del *diamat* soviético.

12. *Las raíces y la significación del estalinismo. La cuestión de una «nueva clase»*

El debate, en el que han participado tanto comunistas como adversarios del comunismo, acerca de las raíces sociales y la «necesidad histórica» del estalinismo empezó muy pronto tras la muerte de Stalin y prosiguió desde entonces. No podemos entrar aquí en detalles, pero presentaremos los principales aspectos de la cuestión.

El problema de las causas del estalinismo no es el mismo que el de su inevitabilidad, una cuestión cuyo significado precisa ser dilucidado previamente. Todo aquel que afirme que todo detalle de la historia está determinado por los acontecimientos anteriores obviamente no necesita molestarse en analizar el contexto específico del estalinismo, sino que debe aceptar su «necesidad» como una muestra de aquel principio general. Sin embargo, este principio es un postulado metafísico que no hay razón alguna para aceptar. A partir del

análisis del curso de la Revolución Rusa puede verse que su resultado no fue fruto de una necesidad fatal. Durante la Guerra Civil hubo muchas ocasiones en las que el destino del poder bolchevique pendía de un hilo, como el mismo Lenin reconoció, y ninguna «ley de la historia» determinó el resultado real. Puede pensarse que si la bala disparada a Lenin en 1918 se hubiera desplazado una o dos pulgadas y le hubiera matado, el régimen bolchevique hubiera caído; también lo habría hecho si él no hubiera persuadido a los líderes del Partido para que estuvieran de acuerdo con el Tratado de Brest-Litovsk, y pueden citarse muchos otros ejemplos. Las especulaciones acerca de lo que hubiera podido suceder en estas hipótesis no tienen importancia alguna para nosotros y deben ser forzosamente inconclusas. Los momentos decisivos de la evolución de la Rusia soviética —el comunismo de guerra, la N. P. E., la colectivización, las purgas— no se debieron a ninguna «ley histórica», sino que fueron todas ellas medidas conscientemente deseadas por los gobernantes, y no hay razón para pensar que «tenían» que suceder o que los gobernantes no podían haber tomado otra decisión.

La única forma significativa en la que puede plantearse la cuestión de la necesidad histórica en este caso es: ¿existen motivos racionales para pensar que el sistema soviético, cuyos rasgos esenciales fueron la nacionalización de los medios de producción y el monopolio del poder por el Partido Bolchevique, no podía haberse mantenido por medios esencialmente diferentes a los utilizados y establecidos por el sistema de gobierno estalinista? Puede afirmarse razonablemente qua la respuesta a esta cuestión es afirmativa.

Los bolcheviques alcanzaron el poder en Rusia con un programa de paz y tierra para los campesinos, dos eslóganes que no eran en modo alguno específicamente socialistas, ni siquiera marxistas; y el apoyo que recibieron fue básicamente apoyo por este programa. Su objetivo, sin embargo, era la revolución mundial y, cuando ésta mostró ser inasequible, la construcción del socialismo en Rusia sobre la base de la autoridad de un único partido. Tras la devastación de la Guerra Civil no quedó más fuerza social activa capaz de iniciativa que el Partido, pero ya existía entonces la tradición establecida de un aparato político, militar y policíaco responsable de toda la vida de la sociedad y en particular de la producción y la distribución. La N. P. E. fue un compromiso entre la ideología y la realidad, derivado del reconocimiento del hecho de que el Estado no podía hacer frente a la regeneración económica de Rusia, de que los intentos para regular coercitivamente toda la economía eran un estrepitoso fracaso y que la ayuda sólo podía proceder de la recuperación «espontánea» del mercado. El compromiso económico no pretendía implicar con-

cesión política de ningún tipo, sino conservar intacto el monopolio del poder. El campesinado no estaba aún socializado, pero la única fuerza capaz de iniciativa era la burocracia estatal: esta clase era el baluarte del «socialismo» y el ulterior desarrollo del sistema reflejó sus intereses y necesidad de expansión. La liquidación de la N. P. E. y la colectivización forzosa no fueron ciertamente fruto de los designios de la historia, sino que estuvieron dictadas por el sistema y los intereses de su único elemento activo: la continuación de la N. P. E. hubiera significado que el Estado y la burocracia estaban a merced de los campesinos, y que la política económica, incluida la exportación, la importación y los planes de inversión debían estar en gran parte subordinados a sus exigencias. Por supuesto, no sabemos qué hubiera sucedido si, en vez de la colectivización, el Estado hubiera elegido la alternativa de volver a una total libertad de intercambio y a una economía de mercado. Los temores de Trotski y del «ala izquierda» de que esto hubiera provocado un intento de las fuerzas políticas para acabar con el poder bolchevique no eran en modo alguno carentes de fundamento. Al menos la posición de la burocracia habría aumentado mucho menos, y hay motivos para creer que se hubiera pospuesto indefinidamente la construcción de un fuerte Estado militar e industrial. La socialización de la economía, incluso con un enorme coste para la población, iba en interés de la burocracia y estaba en la «lógica» del sistema. Stalin, la encarnación de la clase dirigente y de un Estado que se había convertido en virtualmente independiente de la sociedad, realizaba acciones que habían tenido lugar al menos dos veces anteriormente en la historia de Rusia: llegó a formar una nueva casta burocrática independiente de las divisiones orgánicas de la sociedad y libre de todo sometimiento al conjunto del pueblo, a la clase trabajadora o, finalmente, a la ideología heredada por el Partido. Esta casta destruyó muy pronto todos los elementos «occidentalizantes» del movimiento bolchevique y utilizó la fraseología marxista como medio para restaurar y aumentar el Imperio Ruso. El sistema soviético libró una guerra constante contra su propio pueblo, no porque este último mostrase mucha resistencia, sino principalmente porque la clase dominante necesitaba un estado de guerra y agresión para mantener su posición. La amenaza permanente al Estado por parte de los enemigos y la búsqueda de las más mínimas debilidades, de agentes extranjeros, conspiradores, saboteadores y otros fantasmas fue un medio ideológico para justificar el monopolio burocrático del poder; el estado de guerra inflinge un daño al propio grupo dominante, pero esto forma parte del precio del poder.

Ya hemos discutido las razones por las cuales el marxismo era una ideología adecuada a este sistema, que era un fenómeno indudablemente nuevo en la historia a pesar de todas las tradiciones rusas y bizantinas que suelen ser invocadas por los historiadores y críticos del comunismo —el elevado grado de autonomía del Estado con respecto a la sociedad civil, los rasgos morales y mentales de los *chinovnik*, etc. El estalinismo llegó a ser una continuación del leninismo, basado en la tradición rusa y en una forma de marxismo convenientemente adaptada. La importancia de la herencia rusa y bizantina es discutida por escritores tales como Berdyayev, Kucharzewski, Arnold Toynbee, Richard Pipes, Tibor Szamuely y Gustav Wetter.

De aquí no se sigue que todo intento de socialización de los medios de producción deba desembocar necesariamente en una sociedad totalitaria, es decir, una sociedad en la que todas las formas organizativas están impuestas por el Estado y los individuos son tratados como propiedad estatal. Sin embargo, es cierto que la nacionalización de todos los medios de producción y el total sometimiento de la vida económica a la planificación estatal (por eficaz o ineficaz que pueda ser la planificación) equivale prácticamente a una sociedad totalitaria. Si la base del sistema es que la autoridad central define todos los objetivos y formas de la economía, y si la economía, incluida la fuerza de trabajo, está sometida a la planificación general por parte de esa autoridad, la burocracia debe convertirse en la única fuerza social activa y adquirir un control omnímodo sobre otros aspectos de la vida social. Se han realizado numerosos intentos para idear un medio de socializar la propiedad sin nacionalizarla, dejando la iniciativa económica en manos de los productores. La idea se ha aplicado parcialmente en Yugoslavia, pero los resultados son todavía demasiado escasos y ambiguos como para dar una clara imagen de su éxito. La cuestión esencial, sin embargo, es que siempre están en juego dos principios mutuamente restrictivos: cuanto más se deja la iniciativa económica en manos de unidades de producción socializadas y más independencia tienen éstas, mayor será el papel de las leyes «espontáneas» del mercado, la competencia y el motivo del beneficio. Una forma de propiedad social que permitiese una total autonomía a las unidades de producción determinaría una vuelta al capitalismo salvaje, con la única diferencia de que los propietarios individuales de las fábricas estarían sustituidos por propietarios colectivos, es decir, cooperativas de productores. Sin embargo, la idea de planificación económica se ha aceptado, si bien en diferentes grados, en todas las sociedades industriales, y el aumento de la planificación y de la intervención estatal ha significado un aumento de la burocracia. El problema no es cómo librarse de la burocracia, lo que significaría des-

truir la moderna civilización industrial, sino cómo controlar su actividad por medio de cuerpos representativos.

Por lo que respecta a las intenciones de Marx, a pesar de todas las reservas que pueden desprenderse de sus escritos, indudablemente creyó que una sociedad socialista sería una sociedad de perfecta unidad, en la que desaparecerían todos los conflictos de interés con la eliminación de su base económica en la propiedad privada. Esta sociedad, pensaba, no tendría necesidad de instituciones burguesas tales como los cuerpos políticos representativos (que inevitablemente producían burocracias alienadas del pueblo) y de normas legales para salvaguardar las libertades civiles. El despotismo soviético fue un intento de aplicación de esta doctrina junto a la creencia de que la unidad social puede crearse por medios institucionales *.

Sería absurdo decir que el marxismo estaba predestinado a convertirse en la ideología de la burocracia rusa autoglorificadora. No obstante, contenía rasgos esenciales, y no meramente accidentales o secundarios, que lo hicieron adaptable a este fin. En su obra *¿Sobrevivirá la Unión Soviética hasta 1984?*, el historiador soviético Andrey Amalrik, que ha sido perseguido y encarcelado por sus ideas disidentes, compara la función del marxismo en Rusia con la del cristianismo en el Imperio Romano. Al igual que la adopción del cristianismo fortaleció el sistema imperial y prolongó su vida, pero no pudo salvarlo en su destrucción final, la asimilación de la ideología marxista conservará durante un tiempo el Imperio Ruso, pero no podrá impedir su inevitable disolución. Se puede aceptar la teoría de Amalrik en tanto no sugiera que éste era el designio del marxismo desde el principio o que era una intención consciente de los revolucionarios rusos. Gracias a una poco habitual combinación de circunstancias, un partido que profesaba la doctrina marxista se hizo con el poder en Rusia. Para permanecer en el poder el Partido se vio obligado a suprimir sucesivamente todas las promesas contenidas en su ideología, que sin duda habían sido sinceras en boca de sus primeros líderes. El resultado fue la creación de una nueva casta burocrática que ejerció un monopolio del poder estatal y prosiguió la tradición

---

* Esta cuestión la desarrolla Kolakowski en un trabajo anterior, titulado «El mito de la autoidentidad humana» (1974), que contiene las premisas filosóficas de su historia del marxismo. En él, Kolakowski se pregunta si existe o no identidad entre el proyecto escatológico del «hombre unido», del *Gattungswesen* jovenmarxiano, y la unificación de todas las cristalizaciones sociales bajo la forma del sistema totalitario soviético. A ello responde que no existe identidad, sino continuidad temporal, perspectiva ésta más fértil y neutra desde el punto de vista del historiador de las ideas. (Ver también al respecto el prólogo al primer volumen de esta obra.) *(N. del T.)*

del imperialismo ruso. El marxismo pasó a ser la prerrogativa de esta casta y un eficaz instrumento para la prosecución de la política imperial.

En este sentido muchos autores han discutido la cuestión de una «nueva clase», es decir, de si la palabra «clase» es o no adecuada para designar los círculos gobernantes de la U.R.S.S. y otros Estados socialistas. La cuestión se ha debatido especialmente tras la publicación en 1957 de la obra de Milovan Djilas *La nueva clase;* pero la discusión tiene una historia mucho más larga, habiéndose destacado ya algunos de sus aspectos en anteriores capítulos. Por ejemplo, los críticos anarquistas de Marx, y en especial Bakunin, afirmaron que el intento de organizar la sociedad sobre la base de sus ideas debía generar nuevas clases privilegiadas: los proletarios que habían de sustituir a los gobernantes existentes habían de convertirse en traidores de su propia clase y crear un sistema de privilegios que guardarían tan celosamente como lo habían hecho sus antecesores. Esto, decía Bakunin, era inevitable porque el marxismo contemplaba la continuación de la existencia del Estado. Waclaw Machajski, un anarquista polaco que escribió principalmente en ruso, sacó importantes consecuencias de la versión modificada de esta idea. En su opinión, la idea marxiana del socialismo expresaba específicamente los intereses de los intelectuales que esperaban alcanzar una posición de privilegio político por medio del privilegio socialmente heredado del conocimiento, que ya poesían con anterioridad. En tanto la *intelligentsia* fuera capaz de dar a sus hijos oportunidades ventajosas para adquirir conocimientos no podría existir igualdad alguna, que era la esencia del socialismo. La clase trabajadora, que estaba por entonces a merced de los intelectuales, sólo podría alcanzar sus propios objetivos privando a aquéllos de su principal capital, a saber, de la formación. Este argumento, que en cierta medida recuerda el sindicalismo de Sorel, se basaba en el hecho manifiesto de que en cualquier sociedad existe tanto una desigualdad de ingresos como una gran correlación entre la formación y el *status* social: los hijos de las clases educadas tienen mejores oportunidades que los demás para subir en la jerarquía social. Esta desigualdad hereditaria sólo podía remediarse destruyendo la continuidad de la cultura y separando a padres e hijos para proporcionar a todos una educación completamente uniforme: de esta forma, la utopía de Machajski sacrificaría tanto la civilización como la familia en el altar de la igualdad. Hubo grupos anarquistas rusos que también detestaron la educación como fuente de privilegio. Machajski tuvo seguidores en Rusia, y durante unos años después de la Revolución de Octubre la lucha contra sus ideas fue un tema muchas veces repetido en la propaganda: estaban unidas, no casual-

mente, a la «desviación sindicalista» y a las actividades de la «oposición obrera».

Sin embargo, el problema del desarrollo de una nueva clase bajo el socialismo se planteó también desde otro punto de vista. Algunos, como Plejanov, afirmaron que el intento de construir el socialismo antes de que las condiciones económicas estuviesen maduras para ello debía terminar en una nueva forma de despotismo. Otros, como Edward Abramowski, hablaron de la necesidad de una previa transformación moral de la sociedad. Estos afirmaban que la lucha por los diversos tipos de privilegios habría de reaparecer bajo un sistema de propiedad/nacionalidad, si el comunismo acogía a una sociedad que no hubiera sido reformada moralmente y estuviera dominada aún por las necesidades y ambiciones inculcadas por el viejo orden. Como escribió Abramowski en 1897, en estas condiciones el comunismo sólo crearía una nueva estructura de clases en la que las antiguas divisiones serían sustituidas por el antagonismo entre la sociedad y una burocracia privilegiada, y que sólo podría mantenerse por una forma extrema de despotismo y orden policial.

Los críticos de la Revolución de Octubre denunciaron desde el principio la formación en Rusia de un nuevo sistema de privilegios, desigualdad y despotismo; el término «nueva clase» fue utilizado por Kautsky ya en 1919. Cuando Trotski desarrolló en el exilio su crítica del régimen estalinista insistió, como hicieron todos los trotskistas ortodoxos tras él, en que no se trataba de una «nueva clase», sino sólo de una burocracia parasitaria. Atribuyó una gran importancia a esta distinción, incluso tras llegar a la conclusión de que el régimen no podía ser destruido sino por medio de una revolución. En su opinión, la base económica del socialismo, a saber, la propiedad pública de los medios de producción, no resultaba afectada por la degeneración burocrática: por consiguiente, no había necesidad de una revolución social, que ya había tenido lugar, sino de una revolución política que acabara con el aparato de gobierno existente.

Trotski, sus seguidores ortodoxos y otros comunistas críticos del estalinismo negaron la existencia de una «nueva clase» sobre la base de que los privilegios de la burocracia soviética no eran transmitidos automáticamente de una a otra generación, y de que los burócratas no eran personalmente propietarios de los medios de producción, sino que sólo ejercían un control colectivo sobre ellos. Sin embargo, esto convierte al argumento en una cuestión de palabras. Si se define la «clase» de forma tal que sólo se puede hablar de una clase gobernante y explotadora cuando cada uno de sus miembros tiene un título legal, transmisible por vía hereditaria, a la propiedad de ciertos recursos productivos de la sociedad, entonces, por supuesto, la buro-

cracia soviética no es una clase. Pero no está claro por qué debe limitarse el término de esta forma. Marx nunca lo hizo. La burocracia soviética tuvo a su disposición colectiva todos los recursos productivos del estado, aunque este hecho no está reflejado en ningún documento legal, sino que es simplemente una consecuencia básica del sistema. El control de los medios de producción no es esencialmente diferente de la propiedad, si su posesor colectivo es inamovible bajo el sistema existente y no puede ser legalmente desafiado por ningún rival. Como el propietario es colectivo no existe herencia individual, y nadie puede legar a sus hijos una posición determinada en la jerarquía política. Sin embargo, en la práctica, como se ha repetido numerosas veces, el privilegio es sistemáticamente heredado en el Estado Soviético. Los hijos del grupo gobernante están claramente privilegiados desde el punto de vista de las oportunidaes en la vida y el acceso a bienes limitados y ventajas de diversos tipos, y el propio grupo es muy consciente de su superior posición. El monopolio político y el control exclusivo de los medios de producción se apoyan mutuamente y no pueden existir por separado. Los elevados ingresos del grupo dominante son una consecuencia natural de su papel explotador, pero no son los mismos que la propia explotación, que consiste en el derecho a disponer libremente, sin control alguno por el pueblo, de toda la masa de plusvalía que éste crea. El pueblo no tiene nada que decir acerca de la forma de dividir los recursos entre la inversión y el consumo, o qué ha de hacerse con los bienes producidos. Desde este punto de vista, la división de clases soviética es mucho más rígida y menos sensible a la presión social que cualquier sistema de propiedad capitalista, pues en Rusia no hay forma de que las diferentes secciones de la sociedad puedan expresar y proseguir sus intereses a través de cuerpos administrativos y legislativos. En realidad, la posición de los individuos en la jerarquía depende de la voluntad y capricho de sus superiores o, en los mejores días del estalinismo, de los gustos de un único déspota. En este aspecto su posición no es totalmente segura: la situación es más similar a la del despotismo oriental, en el que las personas de los estratos superiores estaban igüalmente a merced del tirano y podían ser dimitidas o ejecutadas de un día para otro. Pero no está claro por qué esta situación debe impedir al observador hablar de una «clase», y menos aún por qué debe ser considerado típicamente «socialista» y como una prueba de la inmensa superioridad del socialismo con respecto a la «democracia burguesa», como afirman los seguidores de Trotski. En su libro, Djilas llamó la atención a la variedad de privilegios de que disfrutaba la clase dominante socialista, destacando que el monopolio

de poder era la base de estos privilegios y no una consecuencia de ellos.

Con las anteriores observaciones, no hay razón por la cual no deba considerarse la burocracia socialista como una «clase explotadora». De hecho, este calificativo parece utilizarse cada vez más frecuentemente, y las distinciones de Trotski resultan cada vez más artificiosas.

James Burnham, tras romper con Trotski, escribió en 1940 su célebre libro *The Managerial Revolution,* en el que afirmaba que el establecimiento de una nueva clase en Rusia era sólo un ejemplo particular de un proceso universal que estaba desarrollándose y seguiría haciéndolo en todas las sociedades industriales. El capitalismo, pensaba, estaba experimentando la misma evolución: los derechos de propiedad formales significaban cada vez menos, y el poder pasaba gradualmente a las manos de aquellos que realmente controlaban la producción, es decir, la clase dirigente. Esta era una consecuencia inevitable de la naturaleza de la industria moderna. La nueva élite era simplemente la forma actual de la división de la sociedad en clases, y las divisiones de clase, los privilegios y la desigualdad eran fenómenos naturales en la vida social. A lo largo de la historia las masas habían sido utilizadas, bajo diversos estandartes ideológicos, para destruir las clases privilegiadas del momento; sin embargo, el resultado había sido simplemente sustituirlas por nuevos amos que se proponían una vez más oprimir al resto de la sociedad con eficacia no menor que la de sus predecesores. El despotismo de la nueva clase en Rusia no era una excepción, sino una ilustración de esta ley universal.

Tuviera o no razón Burnham al decir que toda la vida social suponía una u otra forma de despotismo, sus observaciones están lejos de constituir una descripción adecuada de la realidad soviética. Los gobernantes de la Rusia postrevolucionaria no fueron ni son los directores industriales, sino la burocracia política. Los primeros son, por supuesto, una importante sección de la sociedad, y algunos de sus grupos pueden ser lo suficientemente fuertes como para afectar a las decisiones de una autoridad superior, sobre todo en su propio campo. Pero las decisiones clave, incluidas las relativas a inversión, importaciones, exportaciones, etc., son políticas y son adoptadas por la oligarquía política. Es muy poco plausible sugerir que la Revolución de Octubre es un caso especial de la transferencia de poder a los directores a resultas del progreso tecnológico y de la organización del trabajo.

La clase explotadora soviética es una nueva formación social que en cierto modo se parece a la burocracia de los despotismos orienta-

les, en otro a la clase de los barones feudales y en otro a la de los colonizadores capitalistas de los países atrasados. Su posición viene determinada por la concentración absoluta de poder político, económico y militar, en una medida nunca vista antes en Europa, y por la necesidad de una ideología para legitimar este poder. Los privilegios que sus miembros disfrutan en el campo del consumo son una consecuencia natural de su función social. El marxismo es el aura carismática con la que se inviste para justificar su dominio.

13. *El marxismo europeo durante la última etapa del estalinismo*

La historia del marxismo en los países que cayeron bajo control soviético a resultas de la guerra puede dividirse aproximadamente en cuatro etapas. En la primera etapa, que va de 1945 a 1949, las «democracias populares» mostraban aún elementos de pluralismo político y cultural, que gradualmente remitió a resultas de la presión soviética. Las segunda etapa, que va de 1949 a 1954, conoció la completa o casi completa *Gleichschaltung* * del «campo socialista» en lo referente a política e ideología, y general estalinización de todos los aspectos de la cultura. En la tercera etapa, que comienza en 1955, el rasgo más destacado, por cuanto respecta a la historia del marxismo, fue la aparición de diversas tendencias «revisionistas» y antiestalinistas, sobre todo en Polonia y Hungría, pero posteriormente también en Checoslovaquia y, en cierta medida, en Alemania del Este. Este período tuvo su fin en 1968, año en el que, en la mayoría de los países, el marxismo asumió una forma petrificada y estéril, aun permaneciendo como la ideología oficial del partido en el Gobierno.

La «estalinización» y «desestalinización» de la Europa Oriental tuvo lugar de forma diferente en cada país, de acuerdo con diversas circunstancias. En primer lugar, algunos de ellos —Polonia, Checoslovaquia, Yugoslavia— habían estado en el lado de los Aliados en la guerra, mientras que otros estaban oficialmente vinculados al Eje. Polonia, Checoslovaquia y Hungría, que pertenecían históricamente a la cristiandad occidental, tenían diferentes tradiciones culturales de Rumanía, Bulgaria y Servia. La Alemania Oriental, Polonia y Checoslovaquia tenían una tradición de serios estudios filosóficos que databa de la Edad Media, tradición ausente en otros países del bloque. Por último, en ciertos países había habido activos movimientos y guerrillas clandestinas durante la guerra, mientras que en otros, también bajo ocupación alemana, la resistencia fue débil y no tomó la forma

* «Unificación». *(N. del T.)*

de una lucha armada. En la primera categoría se encontraban Polonia y Yugoslavia, con la importante diferencia de que en Yugoslavia los comunistas eran los luchadores más activos, mientras que en Polonia eran una pequeña fracción del movimiento total de la resistencia, cuyo núcleo lo formaban fuerzas dependientes del Gobierno de Londres. Todas estas diferencias tuvieron una importante relación con los acontecimientos postbélicos de la Europa Oriental y con la evolución del marxismo en los respectivos países: afectaron a la velocidad y profundidad de la invasión ideológica y a la forma en que posteriormente fue rechazado el estalinismo. El único país cuya liberación del invasor alemán se debió en gran medida a sus propias fuerzas, controladas por los comunistas, fue Yugoslavia, y sólo allí los comunistas ejercieron un poder indiviso a partir de 1945. En los demás países —en Polonia, Alemania Oriental, Checoslovaquia, Rumania y Hungría—, los partidos socialdemócratas o campesinos fueron tolerados durante los primeros años de la posguerra.

Es muy probable que muchos de los líderes comunistas de la Europa del Este creyeran al principio que sus países serían estados independientes, que crearían instituciones socialistas aliadas con Rusia, pero no bajo su control directo. Sin embargo, estas ilusiones fueron muy breves. Durante los dos primeros años las relaciones internacionales se caracterizaron por los rasgos de la alianza de guerra: los partidos comunistas mantuvieron una muestra de fidelidad a los acuerdos de Yalta y Postdam, que preveían instituciones democráticas, gobiernos multipartidistas y elecciones libres en la Europa del Este. Sin embargo, el comienzo de la guerra fría puso término a toda esperanza de que este área pudiera desarrollarse independientemente de la Unión Soviética. Entre 1946 y 1948, los partidos no comunistas fueron destruidos o se «unieron» forzosamente a los comunistas, siendo los socialdemócratas de Alemania del Este los primeros en sucumbir a este destino. Desde el principio, aun cuando existían todavía genuinos elementos de un gobierno de coalición, los comunistas se situaron en los puestos clave del poder, sobre todo en la policía y el ejército. Los numerosos «consejeros» soviéticos tenían la última palabra en las cuestiones clave de gobierno, y organizaban directamente las más salvajes y flagrantes formas de represión. En 1949, tras la programada supresión de los partidos no comunistas, tras unas elecciones caracterizadas por el fraude y la violencia y tras el *coup* en Checoslovaquia, los comunistas de la Europa del Este gozaron, bajo el estrecho control de Stalin, de un dominio virtualmente exclusivo. Pero en el mismo momento en que el estalinismo se estaba estableciendo en los países satélites, se enfrentó a su más grave derrota en la forma del cisma yugoslavo.

Uno de los instrumentos utilizados por Stalin para conseguir la obediencia de los partidos comunistas gobernantes en la Europa del Este, y de todos los demás comunistas, fue una debilitada versión del Comintern conocida como la Oficina de Información Comunista o «Cominform». Creada en septiembre de 1947 (el Comintern había sido disuelto en 1943), este órgano incluía representantes de todos los partidos comunistas en el gobierno en la Europa Oriental, a excepción del de Albania y el de Alemania del Este —es decir, los partidos soviético, polaco, checoslovaco, húngaro, búlgaro y yugoslavo—, además del francés y el italiano. Su organizador, en tiempos de Stalin, fue Zhdánov, y fue por orden suya, por ejemplo, por lo que los yugoslavos atacaron a los comunistas franceses e italianos por no tomar el poder en sus países en la favorable coyuntura de 1944-5. (De hecho, su conducta había estado dictada por Stalin, pero éste nunca realizó la debida autocrítica.) La función del Cominform fue transmitir a los comunistas de todo el mundo las exigencias de la política soviética disfrazadas como resoluciones unánimes de los principales partidos. De hecho, algunos países del este de Europa dieron muestras de creer que estaban legitimados para actuar como gobiernos soberanos: Checoslovaquia y Polonia mostraron un gran interés por el Plan Marshall y Bulgaria y Yugoslavia crearon un plan relativo a una federación balcánica. Todas estas muestras de independencia fueron rápidamente aplastadas y llamados al orden los partidos transgresores. En una época en la que la tercera guerra mundial al menos no era impensable, los comunistas de fuera de la Unión Soviética tuvieron que aprender una vez más que sólo había una autoridad que determinase la política «correcta» y que la más leve desviación de sus órdenes traería desagradables consecuencias.

En la primera sesión del Cominform, Zhdánov describió la división del mundo en dos bloques políticos como el factor clave de la situación internacional. El Cominform también editó una publicación internacional, lógicamente dominada por el Partido Comunista Soviético, como vehículo para las directrices de la propaganda de la Unión Soviética. Esta publicación fue en realidad la principal actividad del Cominform: éste sólo se reunió en dos ocasiones más, en junio de 1948 y en noviembre de 1949, ambas con objeto de condenar a los yugoslavos. La fricción entre los Partidos Soviético y Yugoslavo empezó en la primavera de 1948; su causa inmediata fue el enojo de Tito y sus colaboradores ante la cruda y arrogante interferencia de los «consejeros» soviéticos en los asuntos internos yugoslavos, sobre todo en los relacionados con el ejéricto y la policía. Stalin, ultrajado por esta falta de internacionalismo, intentó encarrilar a Yugoslavia, pensando, sin duda, que sería fácil tarea. En la actividad

propagandística los yugoslavos habían mostrado hasta entonces una extrema sumisión a Rusia, pero ya tenían sus propios gobernantes, resultando que la Unión Soviética estaba escasamente representada entre ellos. (Uno de los principales muros de contención fue el reclutamiento de yugoslavos para la policía soviética y la red de espionaje.) Aparte de algunos individuos que estaban directamente en la nómina soviética, los yugoslavos no tenían intención de entregarse, por lo cual la única forma de reconvertirlos al internacionalismo parecía ser una invasión armada, que Stalin, correcta o incorrectamente, consideró un camino muy arriesgado.

El Partido Yugoslavo fue oficialmente condenado en la segunda sesión del Cominform, de la que estuvieron ausentes los delegados de Yugoslavia. Los líderes de Belgrado fueron declarados nacionalistas antisoviéticos (por motivos no explicados), y se llamó a los comunistas yugoslavos a destruir la «farsa titoísta» si éste no se sometía rápidamente. La disputa con Yugoslavia pasó a ser el tema principal de la revista del Cominform, y en la tercera y última sesión de este órgano, Gheorghiu Dej, el secretario del Partido Rumano, pronunció una conferencia sobre «el Partido Comunista Yugoslavo en manos de asesinos y espías». En ella afirmó que todos los líderes yugoslavos habían sido desde tiempos inmemoriales agentes de diversos servicios de inteligencia occidentales, que habían establecido un régimen fascista y que su política principal era y había sido siempre crear conflictos con la Unión Soviética y servir a los intereses belicosos americanos. A partir de entonces, los partidos comunistas de todo el mundo desencadenaron una histérica campaña antiyugoslava. Un resultado macabro del cisma fue que las «democracias populares» realizaron una serie de asesinatos judiciales, sin duda calcados de las farsas procesales de Moscú, para purgar a los partidos comunistas locales de elementos «titoístas» o sospechosos. Muchos destacados comunistas cayeron víctimas de estos juicios, que tuvieron lugar en Checoslovaquia, Hungría, Bulgaria y Albania. En Checoslovaquia, el principal proceso, el de Slánsky y otros, tuvo lugar en noviembre de 1952, poco antes de la muerte de Stalin, y estuvo marcado por claras muestras de antisemitismo. Este tema también pasó a un primer plano durante los últimos años de Stalin, culminando en la detención, en enero de 1953, de un grupo de doctores, casi todos ellos judíos, acusados de planear un complot para asesinar a líderes del Partido y otras personalidades; los que sobrevivieron a las torturas personalmente ordenadas por Stalin fueron liberados inmediatamente tras la muerte de éste. En Polonia fueron encarcelados Gomulka, el secretario del Partido y otras destacadas figuras, pero no fueron juzgados o ejecutados; algunos funcionarios menores fueron directamente

asesinados o murieron después en la cárcel. En la Alemania del Este las detenciones y procesos siguieron el modelo general, si bien sus víctimas fueron menos conocidas. En el resto del bloque, los «titoístas», «sionistas» y otros agentes imperialistas, y los fascistas que se «habían abierto camino» en la Secretaría del Politburó del Partido, confesaron ser agentes de la inteligencia extranjera, siendo ejecutados en su mayoría tras diversas farsas judiciales. No hay que suponer que todas las víctimas fueran realmente «titoístas», en el sentido de que quisieran un régimen comunista menos dependiente de Rusia. Esto era cierto en algunos casos, pero otros fueron acusados de traidores sin fundamento alguno. El objetivo general era aterrorizar a los partidos gobernantes de la Europa Oriental y enseñarles lo que realmente significaba el marxismo, el leninismo y el internacionalismo: a saber, que la Unión Soviética era el amo absoluto de los países del bloque nominalmente independientes y que éstos debían obedecer sus órdenes.

A pesar de la ferocidad con la que se ejercieron todas las formas de presión, excepto la invasión armada, los yugoslavos matuvieron su independencia y realizaron el primer corte sustancial en el comunismo estalinista desde el final de la guerra. Inmediatamente después del cisma, la ideología del Partido Yugoslavo difería de la soviética sólo en destacar que los partidos comunistas debían ser independientes y en condenar el imperialismo soviético; los principios generales del marxismo-leninismo siguieron vigentes en Yugoslavia y no fueron diferentes a los observados en la Unión Soviética. Sin embargo, desde entonces se sometieron también a revisión las bases de la doctrina política y los yugoslavos se propusieron crear su propio modelo de sociedad socialista, que difería en importantes aspectos del modelo ruso.

Por esta época, el Cominform fue poco más o menos un instrumento de propaganda antiyugoslava, y esta *raison d'être* dejó de existir cuando, en 1955, Jruschov decidió hacer las paces con Belgrado; sin embargo, no fue disuelto hasta abril de 1956. Desde entonces, por lo que se sabe, el Partido Soviético no ha intentado crear forma alguna de comunismo internacional, pero se ha limitado a ejercer, en la medida de lo posible, un control directo sobre los partidos individuales y a convocar reuniones para adoptar resoluciones sobre la política mundial. Estos intentos han tenido, sin embargo, menos éxito que los anteriores: a pesar de todos sus esfuerzos, los líderes soviéticos no consiguieron una condena internacional del Partido Comunista Chino, de igual forma que en el caso de Yugoslavia.

Los últimos años del mandato de Stalin se caracterizaron por la sovietización de la doctrina de todo el comunismo mundial. Los efec-

tos de este proceso variaron entre los diversos países del bloque, pero las presiones y tendencias fueron generalmente las mismas.

El marxismo polaco, como hemos visto en capítulos anteriores, tenía su propia tradición, bastante independiente de la rusa. Esta tradición carecía de una forma ortodoxa y de una determinada ideología de partido; el marxismo era sólo un rasgo más, y no muy importante, en la escena intelectual polaca. Sin embargo, hubo historiadores, sociólogos y economistas que, si bien no profesaron una pureza doctrinal, hicieron uso de categorías marxistas en sus obras; entre ellos figuran Ludwik Krzywicki y Stefan Czarnowski (1879-1937), un eminente sociólogo y un historiador de la religión, que en los últimos años gravitó en cierta medida hacia el marxismo. (En un ensayo sobre la cultura proletaria analizó los orígenes de una nueva mentalidad y un nuevo tipo de arte específicamente en relación con la situación de la clase trabajadora.) Durante los primeros años posteriores a 1945 estas tradiciones volvieron a aparecer de nuevo: el nuevo pensamiento marxista, al igual que el antiguo, no se limitaba a determinados canales, sino que aparecía más bien como el trasfondo de una actitud racionalista y de análisis de los fenómenos culturales en términos de conflicto social. Este marxismo libre y no codificado fue divulgado por diversas publicaciones, incluidas la revista mensual *Mysl wspołczesna (Pensamiento Contemporáneo)* y el semanio *Kuznica (La Fragua)*. Entre 1945 y 1950, las universidades fueron reorganizadas en un estilo semejante al anterior a la guerra, manteniendo en su mayoría el mismo personal docente; aún no hubo purgas ideológicas en el campo educativo; muchos libros y revistas científicos publicados en esta época no tenían nada que ver con el marxismo. El régimen no se llamaba aún a sí mismo una «dictadura del proletariado», y la ideología del Partido no acentuaba los temas comunistas, sino los patrióticos, nacionalistas o antialemanes. El marxismo de tipo soviético estuvo relegado a un segundo plano durante esta etapa; su principal portavoz fue Adam Schaff, que escribió libros y manuales en los que exponía la versión leninista-estalinista del materialismo dialéctico e histórico, si bien en un estilo menos primitivo que el de sus modelos soviéticos. Incluso en los peores años, puede decirse en general que el marxismo polaco no descendió hasta el nivel soviético: a pesar de la invasión del modelo ruso, conservó cierto grado de originalidad y un tímido respeto por los cánones del pensamiento racional.

Entre 1945 y 1949, la represión política y policial se hizo más intensa. Los dos años posteriores a la guerra hubo conflicto armado con los supervivientes del ejército clandestino que habían combatido al invasor alemán y se negaron a entregarse al nuevo régimen im-

puesto por Rusia. Las persecuciones y las frecuentes masacres marcaron la lucha contra las unidades armadas clandestinas y las organizaciones políticas de guerra, así como contra el Partido Agrario y otros grupos legales no comunistas. No obstante, la presión cultural en esta época se limitó a cuestiones puramente políticas; el marxismo no se había establecido aún como estándar obligatorio en filosofía o ciencias sociales, y el «realismo socialista» en arte y literatura era desconocido.

Entre 1948 y 1949 el Partido se purgó de «nacionalistas de derecha»; cambió el liderazgo, la vida política se ajustó a las normas soviéticas, se planeó la colectivización rural (que nunca fue llevada a cabo) y el régimen se proclamó oficialmente como dictadura del proletariado. Entre 1949 y 1950 la limpieza interior fue seguida por la sovietización de la cultura. Fueron clausuradas muchas revistas y publicaciones académicas y otras fueron entregadas a nuevos editores. Durante los primeros años de la década de los cincuenta fueron expulsados de la Universidad algunos profesores «burgueses»: su número, sin embargo, no fue muy elevado, y si bien no pudieron enseñar o publicar, conservaron su sueldo y pudieron escribir libros que publicaron más tarde, en épocas menos severas. Algunos miembros de las facultades de filosofía pudieron permanecer en su puesto, pero fueron obligados a enseñar lógica; otros fueron destinados a la Academia de Ciencias, donde perdieron el contacto con los estudiantes. Fueron revisados los programas de los departamentos de ciencias sociales y las cátedras de sociología fueron sustituidas por cátedras de materialismo histórico. Se creó un instituto especial para formar cuadros sustituyentes de los profesores «burgueses» en los departamentos ideológicamente sensibles de filosofía, economía e historia. En filosofía, el órgano de la «ofensiva» marxista fue la revista *Mysl Milozoficzna (Pensamiento Filosófico)*. Durante unos años los filósofos marxistas se aplicaron a combatir la tradición no marxista, sobre todo la escuela de filosofía analítica de Lvov-Varsovia; Kotarbinski, Ajdukiewicz, Stanislaw Ossowski, Maria Ossowska y otros. Muchos libros y artículos criticaron los diversos aspectos de las posiciones centrales de esta escuela. Otro blanco fue el tomismo, que tenía una viva tradición centrada en la Universidad Católica de Lublin. (Esta Universidad —hecho sin paralelo en la historia de los Estados socialistas— nunca fue clausurada y funciona en la actualidad, a pesar de las diversas medidas de presión e interferencia.) Muchos marxistas de la vieja y la nueva generación —Adam Schaff, Bronislaw Baczko, Tadeusz Kronski, Helena Eilstein, Wladislaw Krajewski— participaron en estas batallas; también el autor de estas líneas, que no lo considera

como un motivo de orgullo. Otro tema de estudio fue la contribución marxista a la cultura polaca en anteriores décadas.

No existe aún perspectiva para una plena valoración de los desarrollos culturales de esos años, pero puede decirse que la «marxificación» forzosa tuvo algunos rasgos positivos. Junto a los elementos destructivos y oscurantistas introdujo otros rasgos de valor intrínseco y que forman en mayor o menor grado parte integrante del patrimonio intelectual del mundo: por ejemplo, la costumbre de concebir los fenómenos culturales como aspectos del conflicto social, o de subrayar el trasfondo económico y técnico de los procesos históricos y de estudiar generalmente los fenómenos en términos de tendencias históricas más amplias. Algunas de las nuevas direcciones en los estudios humanísticos, si bien ideológicamente motivados, produjeron valiosos resultados, por ejemplo, en relación a la historia de la filosofía y el pensamiento social polacos. Se hizo una útil labor con la publicación de traducciones de clásicos filosóficos y la reedición de obras de pensamiento social, filosófico y religioso polaco.

En los años estalinistas el Estado fue bastante generoso en el patrocinio a la cultura, por lo cual se produjo mucha basura, pero también algunas obras de valor permanente. El estándar general de la educación y acceso a las universidades creció considerablemente en comparación con la situación anterior a la guerra. Lo destructivo no fue la instrucción universal en marxismo, sino su uso como instrumento de coacción y de mendacidad política. El marxismo, incluso en forma estereotipada y primitiva, sirvió aún en cierta medida para implantar ideas fructíferas y racionales que formaron parte de esta tradición; pero las semillas sólo pudieron medrar en proporción al relajo de los usos opresivos de la doctrina.

En general, el estalinismo, en estricto sentido, hizo menos daño a la cultura polaca que a las de otros países del bloque, y el daño que produjo fue irreparable. Varias fueron las razones para ello. En primer lugar hubo una espontánea resistencia cultural pasiva de carácter generalizado y una profunda desconfianza u hostilidad hacia todo lo que procedía de Rusia. También hubo una cierta falta de celo o inconsistencia en la imposición de la cultura estalinista: el marxismo no disfrutó nunca del monopolio absoluto de los estudios de humanidades, y los intentos para ejercer presión sobre las ciencias biológicas al estilo soviético fueron débiles e ineficaces. La campaña en pro del «realismo socialista» produjo algunas apologías sin valor, pero no destruyó la literatura y las artes; las purgas en instituciones de enseñanza superior prosiguieron, si bien en una escala relativamente pequeña; la proporción de libros prohibidos en las librerías fue menor que nunca. Además, en Polonia, el estalinismo cultural

fue comparativamente corto: empezó a principios de 1949-1950 y entró en declive hacia 1954-1955. Es posible, si bien difícil de probar, que otro factor moderador estuviera en acción, a saber, la mala voluntad que muchos veteranos comunistas tenían hacia Stalin, que había destruido el Partido Comunista Polaco anterior a la guerra y había asesinado a sus líderes.

En los demás países bajo la soberanía soviética, la estalinización fue, por varias razones, más intensa y destructiva. Alemania del Este estaba bajo ocupación soviética directa, y la combinación del estalinismo con la tradición prusiana produjo una atmósfera rígidamente oscurantista (aliviada sólo por la actividad de Ernst Bloch, a quien nos dedicaremos más adelante). Además, hasta 1961 no fue difícil huir a la Alemania Occidental, y entre los cuatro millones de personas que lo hicieron se encontraban muchos intelectuales, cuya pérdida incrementó la desolación de su país natal. Checoslovaquia sufrió también una implacable purga ideológica, cuyas consecuencias pueden sentirse todavía hoy. Durante varios años el dictador cultural fue Zdenek Nejedly, originalmente historiador de la música, que censuró las artes con mano dura, «corrigiendo» los clásicos literarios checos y prohibiendo interpretaciones de obras musicales del «cosmopolita» Dvorák, etc. Su contrapartida en Bulgaria fue Todor Pavlov, un típico diletante marxista aspirante a la omnisciencia, que escribió sobre biología, literatura, filosofía y otras temas; su obra más conocida, publicada antes de la guerra y traducida al ruso, fue un tratado sobre epistemología leninista titulado *La teoría del reflejo*. El término «reflejo» se utilizó aquí en un sentido global para denotar todo tipo de influencia que una cosa ejercía sobre otra, desde la causalidad mecánica en adelante; los actos humanos de percepción y pensamiento abstracto no eran más que un caso especial de este «reflejo» al nivel superior de organización de la materia. En Bulgaria, Mikhalchev, un veterano profesor de filosofía de Sofía, había sido discípulo de Rehmke (fallecido en 1930), un empiriocriticista alemán de segunda fila; por esta razón, durante muchos años la principal tarea de los filósofos marxistas búlgaros fue «luchar contra el rehmkianismo».

En Hungría, el marxismo gozó de una posición más fuerte desde el principio, gracias a algunos eminentes filósofos de la anterior generación: J. Révai, B. Fogarasi y G. Lukács. Révai fue durante cierto tiempo el representante del Partido encargado de estalinizar la cultura húngara. Lukács mantuvo una posición dudosa durante este período, aunque sus libros y artículos durante los últimos años del estalinismo fueron de una ortodoxia irreprochable a excepción de su libro sobre Hegel, escrito antes de la guerra y publicado en alemán

en 1948: éste tenía un estilo totalmente antisoviético y en modo alguno se adaptaba a la fórmula Stalin-Zhdánov.

En la Europa Occidental la posición de los marxistas fue algo diferente. Todos los partidos comunistas apoyaron obedientemente la línea de Stalin en todo momento, glorificando la política soviética y predicando el culto del líder; pero ni en Francia, ni en Inglaterra, ni en Italia dominó completamente la escritura teórica marxista en filosofía y ciencias históricas. Sin embargo, la desviación fue menos de contenido que de estilo y método de argumentación.

En Francia, el movimiento comunista se desarrolló con gran ímpetu durante los primeros años posteriores a 1945. Desde el principio de la guerra fría el Parlamento mantuvo una firme actitud en las principales cuestiones políticas y parlamentarias, saboteando toda decisión gubernamental independientemente de sus méritos; sin embargo, en los asuntos regionales y municipales su política fue hábil y flexible. Al mismo tiempo desarrollaron formas de vida cultural elaboradas y peculiares de tipo más bien similar a las de los socialdemócratas antes de la Primera Guerra Mundial. El Partido dirigía varias publicaciones, incluida la revista teórica *Pensée,* y contó entre sus filas con muchos hombres y mujeres eminentes de reputación nacional: escritores como Aragon y Eluard, pintores como Picasso y Leger, científicos como los Joliot-Curie. Todo ello prestó al movimiento comunista un considerable prestigio. Se produjo una gran cantidad de literatura filosófica, alguna puramente estalinista, sobre todo en la revista mensual del Partido *Nouvelle Critique.* Esta revista, por ejemplo, lanzó una campaña contra el psicoanálisis, que por entonces era objeto de gran interés en Francia. La mayoría de sus colaboradores, como era de esperar, lo condenaron como una doctrina burguesa, idealista y mecanicista, que reducía los fenómenos sociales a la psicología individual, y la mente humana a impulsos biológicos. Roger Garaudy, que había de destacar en los años sesenta como defensor del comunismo «liberal», escribió por entonces libros de contenido puramente estalinista, si bien más cultos y mejor escritos que los publicados en Rusia. Uno de ellos fue la *Grammaire de la Liberté* (1950), que afirmaba que el camino hacia la libertad pasaba por la nacionalización de la industria y la abolición del desempleo. En *Les sources francaises du socialisme scientifique* (1948), Garaudy intentó probar que el comunismo estaba profunda y especialmente arraigado en la cultura francesa. También escribió un libro sobre el cristianismo, subrayando el oscurantismo de la Iglesia Católica y su oposición al progreso de la ciencia.

Un prolífico escritor de carácter algo diferente, Henri Lefebvre, era ya conocido antes de la guerra como antologista de Marx y Hegel

y autor de libros contra el nacionalismo y el fascismo. En 1947 publicó *Logique formelle et logique dialectique* y la interesante *Critique de la vie quotidienne;* posteriormente escribió una crítica del existencialismo (algo que ningún filósofo marxista francés de los cincuenta y sesenta podía dejar de hacer) y a continuación obras sobre Descartes, Diderot, Rabelais, Pascal, Musset, Marx y Lenin, y también disertaciones sobre pintura y música. Estas obras son todas ellas bosquejos más que profundos estudios, pero contienen observaciones originales y útiles. Lefebvre es un hombre de amplia cultura, sobre todo francesa; sus escritos son vivaces e ingeniosos, pero abarca demasiados temas para profundizar en cualquiera de ellos. Tuvo una considerable influencia en el marxismo francés porque, entre otras cosas, recurrió con frecuencia a las primeras obras de Marx, que el marxismo soviético ignoraba; se interesó particularmente en el tema del «hombre total». Fue principalmente gracias a Lefebvre como se divulgó «el joven Marx» en la filosofía francesa de los años cuarenta y principios de los cincuenta. Probablemente también fue uno de los que más hizo para popularizar el término marxiano de «alienación», que llegó a convertirse (no porque él lo pretendiera) en una expresión favorita en el francés cotidiano para designar una situación vagamente incómoda. Algo apartada de la corriente principal de la filosofía partidista de la época se encuentra la obra de Auguste Cornu, un excelente historiador del marxismo.

La evolución del marxismo francés en los años de la quiebra de la ideología estalinista se vio afectada por la ola de hegelianismo y existencialismo de los años cuarenta. El principal introductor de Hegel, y sobre todo de la *Fenomenología del espíritu,* entre los lectores franceses fue Alexandre Kojève, que expuso y comentó su filosofía antes de la guerra, y Jean Hyppolite. Ninguno de los dos era marxista o comunista, pero ambos tomaron un interés simpatético por las ideas de Marx y las analizaron seriamente, destacando los elementos de los esquemas de Hegel que influyeron en el pensamiento de Marx. Tanto Kojève como Hyppolite hicieron mucho por apartar a la filosofía francesa de sus canales e intereses tradicionales. En particular divulgaron la idea de Razón encarnada en el proceso histórico —un concepto anticartesiano, pues Descartes consideró la historia principalmente como el reino del azar, ajeno al ámbito de la filosofía e incapaz de ser racionalizado excepto por medio de construcciones conscientemente ficticias y artificiales, las *fabula mundi,* como las llamaba Descartes. En unas conferencias publicadas en 1947, Kojève presentaba la *Fenomenología* como una historia de la autocreación del hombre por medio del trabajo y el conflicto; en la dialéctica del amo y el esclavo percibió la fuente de la teoría marxiana del prole-

tariado y la idea de trabajo como demiurgo de la historia. Kojève e Hyppolite enseñaron la filosofía de la historia marxiana como una continuación de la dialéctica de la negación hegeliana —siendo el mal, la esclavitud y la alienación los medios necesarios por los que la humanidad alcanza su autocomprensión y liberación. Hyppolite destacó en particular que, para Hegel y Marx, la Razón no era un observador trascendental del mundo con sus propias reglas independientes del curso de la historia, sino que era ella misma un factor, aspecto o expresión de la historia; y que el progreso de la humanidad hacia la «racionalidad» no era cuestión de una asimilación gradual de reglas de pensamiento ya hechas, sino del progresivo sentido de comunidad y el reconocimiento de la racionalidad en los demás. Para ello era necesario que los seres humanos dejaran de actuar como mercancías, y éste era el principal mensaje de Marx.

La filosofía existencialista de Sartre, que tuvo un enorme éxito en Francia durante algunos años después de la guerra, era en su forma inicial bastante irreconciliable con el marxismo. Sartre afirmaba que la existencia humana era un vacío de libertad absoluta en un mundo extraño e inerte gobernado por determinantes naturales. Esta libertad era una carga intolerable de la que el hombre intentaba escapar, pero no podía hacerlo sin una ruptura de la buena fe. El mismo hecho de que mi libertad es absoluta e ilimitada me priva de toda excusa y me hace totalmente responsable de todo lo que hago. Mi constante autoanticipación, en la que se exhibe esta libertad, es el generador del tiempo, que es la verdadera forma de la existencia humana y que, al igual que la libertad, es propiedad individual de cada uno de nosotros. Para Sartre no existe nada semejante a un tiempo colectivo, comunal, ni hay otra libertad que la necesidad natural, desesperada y opresiva de que el individuo se cree a sí mismo sin cesar —un proceso en el que no es ayudado por Dios o por cualesquiera valores trascendentales, por la tradición histórica o por sus congéneres. Como yo soy definido como libertad vacía y pura negatividad, todo ser ajeno a mí mismo me parece un intento de limitar mi libertad. De ahí se sigue que por la misma naturaleza de la existencia, por decirlo ontológicamente, las relaciones humanas sólo pueden adoptar la forma antagonista de intentar unirse a los demás seres humanos como si fueran cosas —y esto sucede en todos los ámbitos, tanto en el amor como en la dominación política.

Obviamente no había nexo posible entre forma alguna de marxismo y una doctrina que negaba cualquier idea de comunidad humana o de tiempo compartido y reducía toda la vida al desarrollo irracional de la propia vacuidad. Por ello, los intelectuales comunistas franceses pusieron el grito en el cielo contra el existencialismo. Por otra

parte, desde muy temprano Sartre quiso identificarse con la clase trabajadora y los oprimidos en general, de forma que sus relaciones con el Partido Comunista se caracterizaron por las dudas y la ambigüedad. De hecho osciló entre la identificación con los comunistas y la violenta hostilidad hacia ellos, en una evolución compleja que no podemos analizar aquí. Sin embargo, en todo momento se propuso conservar su propia reputación como «izquierdista», e incluso presentarse a sí mismo y a su filosofía como el «izquierdismo» *par excellence*. En consecuencia, aun cuando atacaba a los comunistas y era vilipendiado por éstos, destacaban sus más vehementes ataques contra las fuerzas de la reacción, la burguesía o el Gobierno de los Estados Unidos. Creyendo que el Partido Comunista representaba las aspiraciones del proletariado, con el cual se identificaba, no sólo se alió por un tiempo con el comunismo político, sino que saludó a la Unión Soviética, en la última etapa del estalinismo, como la mejor esperanza de liberación de la humanidad. Toda su actividad política estuvo viciada por el temor a encontrarse en la típica situación de un intelectual que condenaba unos hechos sobre los que no tenía poder de influencia; en resumen, su ideología fue la de un político *manqué*, que acariciaba ambiciones no satisfechas de estar «dentro».

Merleau-Ponty, que colaboró con Sartre durante un tiempo, fue desde el principio más escéptico con respecto al marxismo y al comunismo, aunque su teoría de la libertad —a saber, que está siempre codeterminada por situaciones reales y existe sólo a través de los obstáculos que supera— estaba más próxima al marxismo que la idea sartriana de la libertad como vacío. En su obra *Humanisme et terreur* (1947) analizó el terror comunista y sus posibles justificaciones históricas y afirmó que nunca podemos conocer el pleno significado de nuestras acciones porque no conocemos todas sus consecuencias, que forman parte de este «significado» y de las cuales no somos responsables; por ello el proceso histórico y nuestra parte en él son inevitablemente ambiguos e inciertos. De ahí se seguía que la violencia podía estar históricamente justificada si su efecto último era acabar con la violencia; pero no estableció regla alguna para reconocer este tipo de violencia benefactora. Con el paso del tiempo, Merleau-Ponty pasó a adoptar una actitud cada vez más crítica con respecto al comunismo.

El estilo y contenido de la escritura marxista en los países de la Europa Occidental reflejó naturalmente sus diversas tradiciones culturales. El marxismo francés era dado a la retórica dramática, a las grandes frases humanitarias y a una virulenta elocuencia revolucionaria; era impresionista, lógicamente poco claro, pero eficaz desde el punto de vista literario. El marxismo inglés conservó algo de la

tradición empírica: fue más realista e interesado por la argumentación lógica, con mejores fundamentos históricos y menor fondo de «historicismo» filosófico. El comunismo en Inglaterra fue muy débil y nunca ganó un apoyo masivo entre la clase trabajadora; sin embargo, no era, como en muchos otros países, un movimiento puramente intelectual, y siempre mantuvo vínculos, por débiles que fueran, con los sindicatos. Muchos intelectuales pasaron por el Partido Comunista en los años treinta, y otros lo hicieron después de la guerra. Entre los filósofos marxistas de tendencia comunista figuraban Maurice Cornforth y John Lewis. El primero escribió una crítica del empirismo lógico y de la filosofía analítica titulada *La ciencia versus el idealismo* (1946), en el que defendió la teoría del conocimiento de Engels-Lenin y atacó al «atomismo lógico», el principio de economía de pensamiento y la reducción de la filosofía a análisis lingüístico. Lewis escribió, entre otras obras, una crítica del pragmatismo. Benjamín Farrington hizo valiosas contribuciones a la historia durante los primeros años de la postguerra, incluido un libro sobre la ciencia griega en el que relacionaba las doctrinas filosóficas con el estado de la tecnología en cada momento.

Mientras que los marxistas franceses ponían el acento en la fraseología humanitaria y los ingleses lo hacían en los argumentos empíricos y racionalistas, el marxismo italiano, fiel a su propia tradición, destacaba la nota de «historicismo». Incluso en los últimos años del estalinismo, la filosofía marxista italiana estaba muy lejos de las normas leninistas y estalinistas. Sin embargo, en cuestiones internacionales, el Partido Comunista Italiano, que tras el colapso del fascismo se había recuperado lentamente después de veinte años de estancamiento e inactividad, no era menos sumiso a la Unión Soviética que sus camaradas de otros países. Posteriormente, tras 1956, Palmiro Togliatti (1893-1964) había de ganar la reputación de ser el más «abierto» de los líderes comunistas y el más independiente de Moscú, pero no hay motivo para proyectar esta fama a los años de Stalin. En esa época Togliatti se conformaba fielmente a todo zigzag de la política soviética; sin embargo, no tuvo dificultad en cambiar de un rígido aislacionismo (descrito en la jerga del Partido como «dogmático», «izquierdista» o «sectario») a una política más flexible y eficaz de «frente popular». En cuestiones culturales los italianos fueron generalmente menos agresivos y abusivos que los comunistas de otros países, destacando los vínculos existentes entre el marxismo y las tradiciones nacionales y poniendo de relieve los elementos «positivos» más que los reaccionarios de estas últimas. La publicación entre 1947-1949 de las *Notas de prisión,* de Gramsci, fue un hito en la historia del comunismo italiano, una fuente de inspiración que permitió a los intelectuales

del Partido aceptar una versión mucho más elástica del marxismo que la permitida por los cánones del leninismo. A comienzos de los años cincuenta destacaron escritores como Galvano della Volpe (1896-1968) y Antonio Banfi (1886-1957), que se hicieron marxistas y comunistas en fecha muy tardía e interpretaron su nueva fe en el espíritu italiano de humanismo universalista. Della Volpe escribió un valioso libro sobre Eckhart y una obra sobre epistemología, *Logica come sciencia positiva* (1950; «lógica» significa aquí teoría del conocimiento en general), en el que interpretaba el marxismo en términos antihegelianos y empiristas. Banfi destacó el relativismo histórico del marxismo, como ya habían hecho anteriormente en Italia Labriola y Gramsci, o Sorel en Francia. Según esta interpretación, el marxismo no era tanto una interpretación científica del mundo y menos aún un sistema metafísico, cuanto una expresión histórica de la etapa actual de autocreación del hombre, una articulación de la lucha práctica por el control sobre las condiciones de la vida humana.

En resumen, puede decirse que los últimos años del estalinismo en la Europa Occidental no fueron totalmente estériles por cuanto atañe a las obras teóricas e históricas, pero que pocos libros de valor (e incluso éstos no eran muchas de las veces legibles) se mezclaron en la corriente de mendacidad política organizada, la culpa de la cual estaba en los intelectuales comunistas de todo el mundo sin excepción. Los trabajadores franceses o italianos que se unieron al movimiento durante estos años generalmente prestaron escaso interés por el modelo soviético o por la perspectiva de la revolución mundial: apoyaban al Partido porque defendía vigorosamente sus reclamaciones e intereses inmediatos. Sin embargo, los intelectuales, mientras abrazaban el marxismo y el comunismo como una doctrina universal, eran bien conscientes de que el movimiento estaba totalmente dirigido por Moscú y estaba subordinado a los fines políticos soviéticos. No obstante, lo apoyaban, y rechazaban acríticamente toda la información (fácilmente obtenible en libros en Occidente y por observación directa en los países de la Europa Oriental) que había arrojado luz sobre la verdadera naturaleza del sistema social soviético. Defendían este sistema en toda ocasión, apoyándolo decididamente mediante su afiliación a los partidos comunistas. Todos ellos participaron en la farsa del «movimiento por la paz», que bajo su orwelliano título era un instrumento básico del imperialismo soviético en los años de la guerra fría. Todos ellos, sin inmutarse, se tragaban invenciones tan fantásticas como que los americanos estaban alimentando el germen de la guerra en Corea. Cualquiera que albergara dudas sobre la perfección del sistema soviético se decía a sí mismo que «después de todo» el comunismo era el único, o el más eficaz baluarte contra el fascismo,

y por tanto debía ser aceptado sin reservas. Los motivos psicológicos de este voluntario autoengaño fueron diversos. Entre ellos figuraba la desesperada necesidad de creer que alguien encarnaba en el mundo los antiguos sueños de fraternidad universal de los seres humanos; las ilusiones de los intelectuales acerca del «progreso histórico»; el desprecio hacia el *establishment* democrático, que en muchos países occidentales se había desacreditado en el período de entre guerras; el deseo de una llave maestra para desvelar todos los secretos del universo, incluidos los de la historia y la política; la ambición de estar en la cresta de la ola de la historia, en el lado vencedor; el culto de la fuerza, al que los intelectuales son especialmente proclives, etc. Deseando, según creían, estar en el mismo lado de la barricada que los pobres y los perseguidos de este mundo, los intelectuales comunistas se convirtieron en profetas del sistema político más opresivo entonces existente y agentes voluntarios del enorme y eficaz aparato de mentiras con el que intentaba extender su poder.

Capítulo 5
TROTSKI

1. *Los años de exilio*

En enero de 1929, una vez que hubiera sucumbido casi toda la oposición de izquierda en la Unión Soviética por las medidas represivas, León (Lev) Davidovich Trotski, que había estado en el exilio en Kazakhstan durante un año, fue deportado a Turquía, donde se estableció en la isla Prinkipo, en el mar de Mármara. Durante un tiempo, diversos países se negaron a admitir en su territorio a un hombre considerado como el revolucionario más peligroso del mundo; durante los cuatro años que vivió en Turquía, Trotski dejó este país sólo en una ocasión, a fin de dar una conferencia en Copenhague.

Durante su estancia en Turquía escribió su amplia *Historia de la Revolución Rusa,* un análisis de las causas y desarrollo del proceso revolucionario en el que intentaba probar que la historia había confirmado la razón de sus predicciones y en especial la idea de la «revolución permanente», es decir, que la revolución democrática tenía que desarrollarse continuamente en una dictadura del proletariado, y sólo podría haber triunfado de esta forma. En esta época escribió también una autobiografía y un gran número de artículos, comunicados y cartas con el fin de apoyar y desarrollar la oposición de izquierda contra Stalin, tanto en Rusia como en el resto del mundo. A los pocos meses de su deportación creó un periódico en ruso, el *Boletín de la Oposición,* que siguió apareciendo hasta el final de su vida: fue publicado por su hijo, Leon Sedov, primero en Alemania y, tras la

llegada de los nazis al poder, en París. Al igual que sus obras en ruso, su principal finalidad era promover la organización de un movimiento de oposición en la Unión Soviética: sin embargo, desde mucho antes las medidas policiales habían hecho casi imposible la difusión del periódico en el país, y los contactos de Trotski con los residuos de la izquierda en Rusia estaban totalmente cortados.

Al mismo tiempo Trotski dedicó una gran parte de su infatigable energía a conseguir seguidores en otros países. En todos los lugares había pequeños grupos de disidentes comunistas, y a través de ellos confió eventualmente en regenerar el Comintern y reavivar el espíritu del verdadero bolchevismo y leninismo en el movimiento comunista. Estos grupos tomaron el nombre colectivo de Oposición de Izquierda Internacional, que estuvo activo a partir de 1930 y se consideró como una fracción del Comintern —una ficción ideológica, pues los trotskistas habían sido expulsados del Comintern de una vez por todas, y los que quedaban en Rusia estaban en su mayoría en campos de trabajo y prisiones. Durante la estancia de Trotski en Copenhague en noviembre de 1932 tuvo lugar en esta ciudad una reunión de miembros de varios países, y varios meses después se celebró una reunión similar en París. Hacía años que Trotski se había opuesto firmemente a la creación de una IV Internacional, pues afirmaba que el estalinismo, como no tenía base social, debía caer en cualquier momento y que su único heredero posible y natural habían de ser los «leninistas bolcheviques», que devolverían al Comintern su verdadera finalidad. Sin embargo, en 1933, tras el ascenso de Hitler al poder, decidió que era necesario un nuevo órgano revolucionario internacional, y se propuso organizar a sus seguidores bajo un nuevo estandarte. La IV Internacional fue creada oficialmente en París en septiembre de 1938.

A finales de 1932, Trotski formuló en once puntos la estrategia e ideología de la oposición de izquierda internacional: 1) reconocimiento de la independencia del partido proletario, y por tanto condena de la política del Comintern de los años veinte en China (habiéndose unido los comunistas al Kuomintang) e Inglaterra (el comité sindical anglo-ruso); 2) el carácter internacional, y por tanto permanente, de la revolución; 3) la Unión Soviética era todavía un Estado de trabajadores, a pesar de su «degeneración burocrática»; 4) condena de la política de Stalin, tanto en su etapa «oportunista», entre 1923 y 1928, como en su etapa «aventurista», entre 1928 y 1932; 5) los comunistas debían trabajar en organizaciones de masas, y sobre todo en sindicatos; 6) rechazo de la fórmula de la «dictadura democrática del proletariado y los campesinos» y de la posibilidad de su desarrollo pacífico en una dictadura del proletariado; 7) necesidad de eslóganes provisionales durante la lucha por la dictadura del proletariado, en

los casos en que era necesario luchar contra instituciones feudales, opresión nacional o fascismo; 8) un frente unido con organizaciones de masas, incluidos los socialdemócratas, pero no de tipo «oportunista»; 9) rechazo de la teoría estalinista del «socialfascismo»; 10) distinción en el movimiento comunista entre marxistas, centro y derecha; se descartó la alianza con la derecha contra el centro (los estalinistas), y había que apoyar al centro contra los enemigos de clase; 11) debía haber democracia en el Partido.

Trotski defendió estos principios hasta el final, pero su pleno significado sólo se hizo patente en sus análisis más detallados de la naturaleza del Estado Soviético, el concepto de democracia en el Partido y la idea de alianza política.

Durante los primeros años del exilio, Trotski se engañó a sí mismo al pensar que la oposición en Rusia era una fuerza política enorme, que la burocracia estalinista estaba perdiendo cada vez más fuerza y que el Partido Comunista Soviético se polarizaba rápidamente en verdaderos bolcheviques por una parte y «termidorianos», es decir, defensores del restablecimiento del capitalismo, por otra. Cuando se produjera el choque entre ambas fuerzas, la burocracia tendría que buscar ayuda, una vez más, en la izquierda para que pudiera sobrevivir el sistema soviético. Por ello, Trotski dirigió numerosas cartas y declaraciones a los líderes soviéticos asegurándoles que la oposición estaba preparada para unirse en la lucha contra la restauración y la intervención extranjera; prometió un «pacto honorable» y ofreció a los estalinistas su ayuda contra los enemigos de clase en la hora del peligro mortal. Obviamente, se imaginó que si llegaba una crisis Stalin le pediría ayuda, y entonces podría poner sus condiciones. Esto, sin embargo, era una fantasía; Stalin y sus seguidores no tenían intención de ponerse de acuerdo con los trotskistas, y bajo ninguna circunstancia les hubieran pedido ayuda. La oposición de izquierda en Rusia no ganó fuerza, como Trotski había previsto en virtud de las leyes de la historia, sino que fue implacablemente exterminada. Cuando Stalin proclamó el «nuevo curso» de industrialización y colectivización forzosa, la mayoría de los oposicionistas cayeron en la trampa, reconociendo que Stalin había asumido su política; esto sucedió, por ejemplo, con Radek y Preobrazhenski. Rakovsky, el más eminente izquierdista después de Trotski, resistió más que el resto, pero tras unos años de persecución capituló también. Ninguno de ellos ocupó de nuevo un cargo político de importancia, y ninguno escapó a la destrucción en la Gran Purga. Trotski siguió creyendo que la oposición representaba a las verdaderas fuerzas del proletariado en su lucha contra la burocracia gobernante, que carecía de base social; por ello la oposición debía prevalecer al final, y las derrotas y persecuciones

temporales no podían destruirla. Las represiones, escribió, pueden ser efectivas contra una clase condenada por la historia, pero nunca contra una clase «históricamente progresiva». De hecho, la oposición de izquierda se desvaneció a los pocos años del exilio de Trotski, a consecuencia de la represión, las matanzas, la desmoralización y la entrega. Sin embargo, es cierto que Stalin apenas pudo haber hecho más para mantener vivas las esperanzas de Trotski y su creencia en la fuerza potencial de la oposición. La serie de campañas contra el «trotskismo», las farsas procesales y los asesinatos judiciales pudieron haber convencido a un observador externo de que el «trotskismo» era realmente un poderoso enemigo del Estado Soviético. De hecho, Stalin tuvo un odio obsesivo hacia Trotski y utilizó su nombre como símbolo del mal universal, un estigma con el que calificaba a adversarios de todo tipo o a cualquiera a quien quisiera destruir por cualquier razón. De esta forma, acuñó expresiones híbridas —tales como «el bloque trotskista-derechista», «trotskista-fascista», «trotskista-imperialista», «trotskista-sionista»— adecuadas a los propósitos de las sucesivas campañas; el prefijo «trotskista» tenía la misma función que el de «judío» en boca de los antisemitas que hablaban de la «conspiración judeocomunista», los «reaccionarios judeo-plutócratas», «la corrupción judeo-liberal», etc. Desde principios de los años treinta el «trotskismo» no tenía ya un significado específico en la propaganda de Stalin, sino que era simplemente un emblema abstracto de satanismo. Mientras Stalin fue opuesto a Hitler, Trotski fue calumniado como agente de Hitler; cuando Stalin y Hitler se hicieron amigos, Trotski pasó a ser un agente del imperialismo anglo-francés. En las farsas judiciales de Moscú su nombre era repetido *ad nauseam* cuando las víctimas relataban, una tras otra, cómo el archidemonio en el exilio les había impulsado a la conspiración, el sabotaje y el asesinato. Esta paranoica mitología de las purgas de Stalin fue un factor de constante afianzamiento para el propio Trotski: como era denunciado tantas veces, debía ser que Stalin tenía verdadero temor a los «leninistas-bolcheviques», que estaban dispuestos a echarle del trono que él había usurpado. Más de una vez Trotski expresó la idea de que los procesos de Moscú se habían organizado en la esperanza de que de esta forma él fuera devuelto a la policía soviética: según algunos, Stalin lamentó haber expulsado a su enemigo en vez de haberle asesinado sin más. Trotski creía también que el Congreso de 1937 del Comintern había sido convocado con el único fin de hacer frente a la amenaza de la oposición de izquierda. En resumen, el líder exiliado hizo el papel que le había dado Stalin, si bien el duelo tuvo lugar principalmente en su imaginación. La oposición de izquierda internacional, al igual que la IV Internacional tras ella, fue un

cero a la izquierda en términos políticos. El propio Trotski fue realmente una figura célebre, pero el movimiento que, según las grandes leyes de la historia, debía conmover los fundamentos del mundo en cualquier momento, mostró ser una secta sin importancia que apenas causó impacto en los partidos estalinistas del momento.

Algunos comunistas desilusionados del estalinismo o que se habían unido a Trotski en el Comintern, se pusieron de su lado, incluido Chen Tu-hsiu, el antiguo secretario del Partido Chino. Intelectuales de diversos países apoyaron a Trotski como encarnación del verdadero espíritu revolucionario, que los líderes soviéticos habían dejado de representar. Pero pronto o tarde sus partidarios disminuyeron en número, sobre todo entre los intelectuales; el propio Trotski fue en parte responsable de este hecho, pues exigía una obediencia absoluta y no toleraba desviación alguna de su propia opinión en cualquier tema. Aparte de las cuestiones personales, su estilo dictatorial y su sorprendente convicción de omnisciencia, el principal desacuerdo fue el existente sobre las relaciones con la Unión Soviética. La insistencia de Trotski en que la U. R. S. S. era todavía una dictadura del proletariado, y de que la burocracia no era una clase, sino sólo una excrecencia, en el cuerpo sano del socialismo, fue una de las principales causas del cisma, pues sus ideas empezaron a perder progresivamente el contacto con la realidad. Sin embargo, siguió obstinado a lo largo de toda su vida, motivo por el cual todos los intelectuales importantes abandonaron su causa: Souvarine en Francia, Victor Serge, Eastman y, posteriormente, Hook, Shachtman y Burnham en los Estados Unidos. También perdió el apoyo de Diego Rivera, el conocido pintor, que fue su anfitrión en México. La doctrinaria rigidez de los grupos trotskistas provocó constantes rupturas en su seno y había una razón, aunque sin duda no la principal, por la cual el movimiento nunca llegó a ser una fuerza política. El propio Trotski, cada vez que se le ponía de relieve la completa esterilidad de sus esfuerzos, tenía la misma respuesta: en 1914, Lenin estaba casi completamente aislado, y tres años después hizo triunfar la revolución. Lo que Lenin había hecho, él, Trotski, también podía hacerlo, pues también representaba las tendencias profundas del desarrollo histórico. Esta creencia inspiró toda su actividad y análisis políticos, y fue la fuente de su indomable esperanza y energía.

En cuanto a la evidencia empírica en la que Trotski basaba sus esperanzas de una rápida victoria de la izquierda en Rusia, desde el punto de vista actual parece sorprendentemente escasa. Uno o dos diplomáticos soviéticos menores dejaron su cargo y se quedaron en Occidente; Trotski citó esto repetidas veces como prueba de la quiebra del partido estalinista y el paso a un primer plano de los «ele-

mentos termidorianos» y de los traidores de la revolución, lo que significaba que los verdaderos bolcheviques del otro lado de la barricada estaban ganando fuerza. Tras el estallido de la guerra en 1939, leyó en un periódico que en Berlín alguien había pintado en una pared el eslogan «¡Abajo Hitler y Stalin! ¡Viva Trotski!» Esto le llenó de ánimo y escribió que si hubiese un apagón en Moscú en esa época, toda la ciudad aparecería invadida de estas palabras. Posteriormente leyó que un diplomático francés había dicho a Hitler que si Francia y Alemania iban a la guerra, Trotski sería el único vencedor; también citó esto triunfalmente en varios artículos como prueba de que incluso la burguesía entendía que la razón estaba de su parte. Estuvo inamoviblemente convencido de que la guerra debía terminar en una revolución mundial de la que los verdaderos bolcheviques, es decir, los trotskistas, saldrían victoriosos. Su artículo sobre la fundación de la IV Internacional terminaba con la profecía de que «durante los próximos diez años el programa de la IV Internacional sería la guía de millones de personas, y estos millones de revolucionarios sabrían revolver los cielos y la tierra» *(Writings of Leon Trotsky,* 1938-1939, ed. N. Allen y G. Breitman, 1974, p. 87).

En el verano de 1933, tras largos esfuerzos, Trotski consiguió finalmente permiso para instalarse en Francia, sometido a diversas limitaciones policiales. Durante dos años permaneció en diferentes direcciones, haciéndose cada vez más peligrosa su situación personal: todos los partidos estalinistas se mostraban hostiles hacia él, y las operaciones terroristas de la policía soviética iban en aumento. En junio de 1935 se le ofreció asilo en Noruega, donde escribió su libro quizá más conocido, *La Revolución traicionada:* un análisis general del sistema soviético, su degeneración y perspectivas, y una llamada a la destrucción de la burocracia de Stalin por vía revolucionaria. A finales de 1936, el Gobierno noruego se libró de su destacado invitado enviándole a México, donde pasó el resto de su vida. Durante este período dedicó gran parte de su energía a desenmascarar las invenciones de los procesos de Moscú, en los que era denunciado como la mente rectora de todas las conspiraciones, sabotajes y actos de terrorismo perpetrados por los acusados. Mediante los esfuerzos de los amigos de Trotski, se creó una comisión internacional de encuesta bajo la presidencia de John Dewey, el filósofo y pedagogo americano; este órgano visitó México y obtuvo pruebas del propio Trotski, y en su momento declaró que los juicios eran una invención total.

Trotski vivió en México durante tres años y medio. Los estalinistas locales organizaron una campaña de persecución, y en mayo de 1940, junto con otros agentes soviéticos, realizaron un ataque armado a su residencia. Trotski y su mujer escaparon milagrosamente

vivos, pero no por mucho tiempo: un agente de la policía soviética, qua pasaba por visitante, le asesinó el 20 de agosto. Su hijo Leon, que actuaba como representante de su padre en Europa, murió en París en 1938, probablemente envenenado por agentes soviéticos. Otro hijo, Sergey, que nunca abandonó Rusia ni participó en política, desapareció en las cárceles de Stalin. La hija de Trotski, Zina, se suicidó en Alemania en 1933.

Durante sus once años de exilio, Trotski publicó innumerables artículos, trabajos, libros y manifiestos; no perdió ocasión para dar instrucciones, consejos y llamadas de todo tipo, ora al proletariado mundial, ora a los trabajadores de Alemania, Holanda, Inglaterra, China, India y América. En la medida en que estos documentos sólo eran leídos por un puñado de auténticos creyentes y no tuvieron la menor influencia en los acontecimientos, uno puede estar tentado a pensar que la actividad de Trotski era un juego con soldados de juguete. Sin embargo, el piolet del asesino no era de juguete y Stalin dedicó muchas energías a destruir al trotskismo en todo el mundo, objetivo que consiguió plenamente.

2. *El análisis de Trotski del sistema soviético, la burocracia y «Termidor»*

Todos los análisis de Trotski se basan en la convicción de que su política y la de Lenin eran infaliblemente correctas, de que la teoría de la revolución permanente estaba suficientemente confirmada por los acontecimientos y de que «el socialismo en un solo país» era un pernicioso error. En un artículo sobre «Los tres conceptos de la Revolución Rusa» (1939) razonó del siguiente modo. Los populistas creían que Rusia podía evitar el capitalismo; los mencheviques pensaban que la Revolución Rusa sólo podía ser de carácter burgués, de forma que no podía consentirse en esa etapa la dictadura del proletariado. Lenin creó el eslogan de una dictadura democrática del proletariado y el campesinado en la esperanza de que una revolución dirigida bajo este estandarte daría el impulso a una victoria socialista en Occidente, que haría posible una rápida transición al socialismo en Rusia. La visión personal de Trotski era que el programa de la revolución democrática sólo podría triunfar en la forma de una dictadura del proletariado, pero que ésta sólo podría mantenerse si la revolución se extendía a la Europa Occidental. En 1917, Lenin adoptó el mismo punto de vista, gracias a lo cual había triunfado la revolución proletaria en Rusia. Como Trotski demuestra hasta la saciedad en su *Historia de la Revolución,* ninguno de los bolcheviques dudó

de que el proletariado ruso sólo podría triunfar si era apoyado por el proletariado occidental, y la perniciosa idea del «socialismo en un solo país» no estaba en la mente de nadie hasta que fue inventada por Stalin a finales de 1924.

¿Cómo fue, entonces, que la política indudablemente correcta de Trotski, que también fue la de Lenin a partir de 1917, diera lugar a la implantación de un Gobierno de «burocracia parasitaria» y que el propio Trotski fuera apeado del poder y considerado como traidor? La respuesta estaba en el análisis de la degeneración del poder soviético y en el «termidorianismo».

Durante los primeros años de exilio, Trotski pensó que Stalin y su grupo ocupaban el «centro» del espectro político ruso, y que el principal peligro de la revolución provenía de la «derecha» —por entonces representada por Bujarin y sus seguidores— y de los elementos contrarrevolucionarios que amenazaban con una «reacción termidoriana», es decir, con una vuelta al capitalismo. Por ello, Trotski prestaba apoyo a Stalin contra la contrarrevolución. Stalin, pensaba, había hecho demasiadas concesiones a la derecha, con el resultado, según se veía en los sucesivos procesos del Partido Industrial y de los mencheviques, de que los saboteadores y los enemigos del pueblo habían ocupado los más altos cargos de la organización planificadora del Estado y estaban ralentizando deliberadamente la industrialización. (Trotski creía implícitamente en la culpabilidad de los acusados, y en ningún momento se le ocurrió pensar que estos procesos podían ser invenciones; sólo empezó a pensarlo años después, cuando vio que sus propios crímenes y los de sus amigos eran probados por medios igualmente fuertes en los grandes procesos judiciales del régimen.) A principios de los años treinta, Trotski habló también de «bonapartismo» en el régimen estalinista. Sin embargo, en 1935 observó que en la Revolución Francesa primero había venido el Termidor y después Napoleón; en Rusia el orden debía ser el mismo, y, como ya había allí un Bonaparte, el Termidor debía haberse producido ya. En un artículo titulado «El Estado de los trabajadores, Termidor y el bonapartismo», modificó algo su teoría. En él afirmaba que la reacción termidoriana había tenido lugar en Rusia en 1924 (es decir, cuando él fue finalmente expulsado del poder); sin embargo, no había sido una contrarrevolución capitalista, sino una toma del poder por la burocracia, que había empezado a destruir la vanguardia del proletariado. La dictadura del proletariado se había mantenido, pues el Estado poseía aún los medios de producción, pero el poder político había pasado a manos de los burócratas; sin embargo, el sistema bonapartista debía caer pronto, pues iba en contra de las leyes de la historia. Era posible una contrarrevolución, pero podía ser evi-

tada si los verdaderos elementos bolcheviques se organizaban debidamente. Trotski añadió, sin embargo, que en modo alguno había cambiado de punto de vista en cuanto al carácter proletario del Estado Soviético, sino que meramente expresaba la analogía histórica con más precisión; tampoco en Francia Termidor había sido una vuelta al *Ancien Régime*. La burocracia soviética no era una clase social, sino una casta que había privado al proletariado de sus derechos políticos e introducido un despotismo brutal. Sin embargo, en su forma actual, su existencia dependía del sistema de propiedad estatal, el logro supremo de la Revolución de Octubre, que la burocracia se vio obligada a defender y defendió a su forma. Por ello era deber del proletariado mundial defender incondicionalmente a la Unión Soviética como bastión de la revolución mundial, luchando al mismo tiempo contra la degeneración estalinista (Trotski no explicó con detalles cómo podían combinarse en la práctica ambos objetivos). Hacia 1936 llegó a la conclusión de que el estalinismo no podía destruirse mediante reformas y presiones internas: debía haber una revolución para acabar a la fuerza con los usurpadores. Esta revolución no modificaría el sistema de propiedad, y por tanto no sería una revolución social, sino política. Sería protagonizada por la vanguardia del proletariado, que encarnaba las tradiciones del verdadero bolchevismo que Stalin había destruido.

La teoría del «socialismo en un solo país» era la responsable de todos los fracasos de la burocracia, tanto en el propio país como en el extranjero. Significaba abandonar la esperanza de la revolución mundial y, por tanto, del principal apoyo de Rusia en el proletariado mundial. El socialismo en un solo país era imposible, es decir, podía empezarse, pero no llevarse a término: en un estado encerrado en sí mismo, el socialismo tenía que degenerar forzosamente. El Comintern, que hasta 1924 había seguido una política correcta, dirigida a provocar la revolución mundial, se había transformado, a causa de Stalin, en un instrumento de la política y el espionaje soviéticos, reduciendo el movimiento comunista mundial a un estado de degeneración e impotencia.

Trotski hizo diversos intentos por explicar cómo era posible que se hubiera destruido el poder público del proletariado y que la burocracia hubiese conseguido el control e implantado (como posteriormente afirmó más de una vez) un sistema totalitario de gobierno. Estos intentos, incluidos en varios libros y artículos, no forman una argumentación consistente. En ocasiones afirmó que la principal causa de la degeneración era el retraso en el estallido de la revolución mundial: el proletariado de Europa Occidental no asumió su misión histórica en el momento adecuado. Por otra parte, afirmó con igual

frecuencia que la derrota de la revolución en Europa era culpa de la burocracia soviética. Resultaba dudoso, por tanto, saber cuál era la causa y cuál era el efecto —aunque posteriormente, como observó, se agravaron mutuamente. En *La Revolución traicionada* nos dice que la base social de la burocracia fue la incorrecta política de los años de la N. P. E., que había favorecido a los kulaks. De ser así, había que esperar que la liquidación de los kulaks y la industrialización forzosa durante el I Plan Quinquenal debilitaría al menos a la burocracia, si no la destruiría por completo; sin embargo, de hecho sucedió exactamente lo contrario, y Trotski no explicó nunca cómo había sido posible. En el mismo libro dice que la burocracia fue originalmente el órgano de la clase trabajadora, pero posteriormente, cuando se vio implicada en la distribución de bienes, empezó a situarse «por encima de las masas» y a otorgarse privilegios. Sin embargo, esto no explica si se podía haber evitado, y en qué forma, el sistema de privilegios, y por qué la clase trabajadora, que era la verdadera responsable, permitía que sucediesen esas cosas. Todavía en la misma obra, Trotski dice que la principal causa del gobierno burocrático fue la lentitud del proletariado mundial en cumplir su misión histórica. En una obra anterior, *Problemas del desarrollo de la U. R. S. S.* (1931), ofrece otras razones: el cansancio del proletariado tras la Guerra Civil, el colapso de las ilusiones despertadas en los heroicos días de la Revolución, la derrota de los brotes revolucionarios en Alemania, Bulgaria y Estonia, y la traición de la burocracia hacia el proletariado chino e inglés. En un artículo publicado el año siguiente, afirmó que los trabajadores, fatigados por la guerra, entregaron el poder a la burocracia con objeto de la reconstrucción y el mantenimiento del orden en Rusia; pero no explicó por qué estas tareas no podían haberse realizado por los «verdaderos leninistas-bolcheviques» bajo su propia dirección.

De todas estas explicaciones parece claro un argumento, a saber, que el propio Trotski no contribuyó ni en lo más mínimo al establecimiento de un régimen burocrático y que la burocracia no tenía nada en común con la dictadura de los primeros seis años después de la Revolución, sino que era exactamente lo contrario. El hecho de que el aparato del Partido ejerciera un poder absoluto durante estos años no tenía nada que ver, al parecer, con el régimen de Stalin y su camarilla, pues en esos días el Partido era «la vanguardia del proletariado», mientras que el aparato posterior de Stalin no representaba a nada ni a nadie. En este caso, podemos preguntarnos ¿por qué el proletariado no pudo despojarse de toda la camarilla de usurpadores que carecían de base social alguna? Trotski también tiene respuesta para ello: el proletariado no se rebeló contra el Gobierno de

Stalin (sin embargo, en otro lugar leemos que está en rebelión constante) porque teme que en la presente situación una revolución proletaria podía conducir a la reimplantación del capitalismo.

No está claro, a partir de los argumentos de Trotski, si había algún medio de evitar tan desastroso resultado. En general, parece ser que lo había, pues de otra forma Trotsky y su grupo, que seguían invariablemente la política correcta y «expresaban» los verdaderos intereses del proletariado, con seguridad hubieran evitado el dominio de la burocracia. Si no lo impidieron fue porque no podían; y si la burocracia siguió manteniéndose sin base social visible, seguramente esto se debería a la actuación de las leyes históricas.

3. *Bolchevismo y estalinismo. La idea de democracia soviética*

Trotski aprovechó toda ocasión para subrayar que no había continuidad entre el verdadero bolchevismo o leninismo, es decir, con su propia ideología y política por una parte, y el estalinismo por otra. El estalinismo no sólo no era el verdadero heredero del leninismo, sino una flagrante contradicción de él. En un artículo de 1937 entra en polémica con los mencheviques y anarquistas, que por entonces le replicaban: «Te lo dijimos desde el principio.» En absoluto, contestó Trotski. Los mencheviques y anarquistas predijeron que el despotismo y el estrangulamiento del proletariado ruso serían resultado del gobierno bolchevique; ambas cosas habían sucedido, pero a resultas de la burocracia de Stalin, que no tenía nada que ver con el verdadero bolchevismo. Igualmente, Pannekoek y algunos espartaquistas alemanes afirmaban que los bolcheviques implantaron una dictadura del Partido en vez de una dictadura del proletariado y que Stalin fundó una dictadura burocrática sobre esa base. Pero tampoco era éste el caso. El proletariado no podía haber tomado el poder del Estado excepto a través de su propia vanguardia, en la que se cristalizaban las aspiraciones de libertad de las masas trabajadoras.

En este artículo y en muchos otros, Trotski se vio obligado a responder a las objeciones planteadas con frecuencia por sus adversarios y también por seguidores suyos como Serge, Souvarine y Burnham. Con seguridad, señalaban, los bolcheviques habían liquidado desde el principio, con la participación activa de Trotski, todos los partidos políticos rusos, incluidos los socialistas; se habían prohibido a sí mismos la formación de grupos dentro del Partido, habían destruido la libertad de prensa, habían sofocado sangrientamente la revuelta de Kronstadt, etc.

Trotski contestó numerosas veces a estas objeciones, y siempre de igual forma: las acciones objeto de crítica eran necesarias y en

modo alguno afectaban a los sanos fundamentos de la democracia proletaria. En una carta dirigida a los trabajadores de Zurich, publicada en agosto de 1932, escribió que los bolcheviques ciertamente habían utilizado la fuerza para destruir a los anarquistas y a los S. R. de izquierda (los demás partidos ni siquiera son mencionados en este contexto), pero lo hicieron en defensa del estado de los trabajadores, y por tanto su acción era correcta; la lucha de clases no podía proseguirse sin violencia, siendo la única cuestión qué clase había de ejercer la violencia. En un trabajo de 1938, *Su moral y la nuestra,* explicó que era absurdo comparar el comunismo con el fascismo, pues su semejanza de métodos era «superficial» y estaba relacionada a fenómenos secundarios, por ejemplo, la abolición de las elecciones generales); lo que importaba era la clase en cuyo nombre se utilizaban estos métodos; Trotski, se decía, había tomado rehenes, incluidos niños, de las familias de los oponentes políticos, y ahora se indignaba cuando Stalin hacía lo mismo a los trotskistas. Sin embargo, contestaba, no era una analogía verdadera, porque lo que Trotski hacía necesariamente era combatir al enemigo de clase y proporcionar la victoria al proletariado, mientras que Stalin actuaba en interés de la burocracia. En una carta de 1940 a Shachtman, afirma que la Cheka se creó y funcionó cuando él estaba en el poder; es cierto que lo hizo, pero se trataba de un arma necesaria para luchar contra la burguesía, mientras que Stalin la estaba utilizando ahora para destruir a los «verdaderos bolcheviques», por lo que no cabía comparación alguna. En cuanto al estrangulamiento de la revuelta de Kronstadt, ¿cómo iba a esperarse que un gobierno proletario cediera una importante fortaleza a soldados rurales reaccionarios, entre los cuales podía haber algunos anarquistas? En cuanto a la prohibición de los grupos de partido, era absolutamente necesario, pues cuando todos los partidos no bolcheviques fueron liquidados los intereses antagónicos que aún existían en la sociedad tendrían que buscar expresión en tendencias diferentes dentro de un partido.

Se ve claro, a partir de aquí, que Trotski no defendía la democracia como forma de gobierno, o las libertades civiles como valor cultural: desde este punto de vista fue fiel a Lenin y no difirió de Stalin. Si el poder lo ostentaba la clase históricamente progresista (a través de su vanguardia, por supuesto), entonces por definición esto era una auténtica democracia, incluso si la opresión y la coerción en todas sus formas eran la norma; todo ello iba en favor del progreso. Pero desde el momento en que el poder fue usurpado por una burocracia que no representaba los intereses del proletariado, las mismas formas de gobierno se volvían automáticamente reaccionarias y por tanto «antidemocráticas». En un artículo de 1931 titulado «El

bloque derecha-izquierda», Trotski escribió: «Lo que entendemos por reimplantación de la democracia de partido es que el auténtico núcleo revolucionario del Partido gane el derecho a abolir la burocracia y a purgar realmente el Partido: purgar el Partido de los termidorianos en principio, y también de sus cohortes arribistas y sin principios que votan lo que mandan los de arriba, y de las tendencias de colismo y también de las numerosas facciones de aduladores, cuyo nombre no debía derivar del griego o del latín, sino de la verdadera palabra rusa que designa adulación en su forma actual, burocrática y estalinizada. Esta es la razón por la cual necesitamos la democracia» (*Writings of Leon Trotsky, 1930-1931,* ed. G. Breitman y S. Lovell, 1973, p. 57). Se ve claro, pues, que »democracia» significa para Trotski el gobierno de los trotskistas, que expresa las aspiraciones históricas del proletariado.

En un artículo de diciembre de 1939, Trotski responde de nuevo a la pregunta de si él mismo no era responsable de la liquidación de todos los partidos políticos a excepción de los bolcheviques. Es cierto, contesta, y había razones para hacerlo. «Pero —prosigue— no pueden identificarse las leyes de la Guerra Civil con las leyes de los períodos de paz» —y entonces, habiéndosele ocurrido lógicamente que en este caso los partidos liquidados debían haber sido relegalizados tras la Guerra Civil, añade: «(o) las leyes de la dictadura o el proletariado con las leyes de la democracia burguesa» (*Writings of Leon Trotsky, 1939-1940,* ed. N. Allen y G. Breitman, 1973, p. 133).

En unas manifestaciones fechadas a finales de 1932, leemos: «Todo régimen debe ser juzgado ante todo según sus propias normas. El régimen de la dictadura proletaria no puede ni desea dejar de infringir los principios y las normas formales de la democracia. Ha de ser juzgado desde el punto de vista de su capacidad para asegurar la transición a una nueva sociedad. Por otra parte, el régimen democrático debe ser juzgado desde el punto de vista de la medida en que permite que la lucha de clases se desarrolle dentro del marco de la democracia» (*Writings of Leon Trotsky, 1932-1933,* 1972, ed. G. Breitman y S. Lovell, p. 336).

En resumen, es correcto indignarse y atacar a los estados democráticos cuando infringen los principios de la democracia y la libertad, pero no debe tratarse de este modo a una dictadura comunista, porque no reconoce los principios democráticos; su superioridad radica en la promesa de crear una «nueva sociedad en el futuro».

En *La Revolución traicionada* nos dice que la constitución de Stalin, al proclamar el sufragio universal, ponía en claro que no había ya dictadura del proletariado. (Trotski añade además que al introducir el voto secreto Stalin quiso obviamente purgar en cierta medida

a su régimen de la corrupción. Por increíble que pueda parecer, evidentemente se tomó en serio las elecciones de Stalin.)

De esta forma, si bien Trotski atacó constantemente a Stalin y a su régimen y pidió una vuelta a la «democracia soviética» y a la «democracia de partido», está claro, a la luz de sus principios generales, que «democracia» significa el gobierno de aquellos cuya política es «correcta»: no significa que la «correctitud» de una política venga determinada a resultas de la contienda de diferentes grupos en pos del apoyo popular. En *La Revolución traicionada* se refiere a la necesidad de recuperar la libertad de los «partidos soviéticos», empezando por los bolcheviques (es decir, Trotski y sus seguidores); pero no está claro qué otros partidos califica como «soviéticos». Como sólo la genuina vanguardia del proletariado debe ejercer el poder, la vanguardia debe tener también derecho a decidir qué partidos son «soviéticos» y cuáles son contrarrevolucionarios. En opinión de Trotski, la clave parece ser que la libertad socialista significa la libertad para los trotskistas y para nadie más.

Los mismos argumentos valen para la libertad cultural. En ocasiones, Trotski expresó su indignación por el control del arte y la ciencia en el régimen de Stalin. En *La Revolución traicionada* recordó que en 1924 él mismo había formulado unas normas para la dictadura del proletariado en arte y literatura: el único criterio era si la obra estaba a favor o en contra de la Revolución, y a partir de aquí podía haber libertad total. En julio de 1932 escribió que debía haber libertad en arte y en filosofía, «eliminando despiadadamente sólo aquello que iba dirigido contra los objetivos revolucionarios del proletariado» (*Writings, 1932-1933,* p. 279). Este, sin embargo, es el mismo principio que prevaleció bajo Stalin: las autoridades del Partido decidían lo que iba «dirigido contra los objetivos revolucionarios del proletariado», y por tanto debían ser «despiadadamente eliminados». La libertad así definida no fue nunca violada en el estado soviético. Por supuesto, bajo una fórmula tan general, el grado de represión y regimentación de la cultura puede ser mayor o menor según las diversas circunstancias políticas, y en los años veinte fue ciertamente menor que en la década siguiente. Sin embargo, como el principio es que los gobernantes deciden en cada caso qué manifestaciones de la cultura están de acuerdo con sus necesidades políticas, ningún grado de represión y esclavitud tiene posibilidades de atentar contra la dictadura del proletariado. Toda la cuestión se reduce, una vez más, a la misma pauta: si Trotski hubiera sido el responsable, es obvio que no hubiera tolerado libertades que él consideraba peligrosas para su autoridad; Stalin se comportó de la misma forma, y en ambos casos fue una cuestión de propio interés. La diferencia estriba

en que Trotski creía ser el «representante de los intereses históricos del proletariado», mientras que Stalin creía que lo era él.

En *Su moral y la nuestra,* Trotski se propuso refutar la objeción de aquellos de sus seguidores que decían que su norma de moralidad era simplemente «Lo justo es lo que es bueno para mí», y que en su opinión el fin justificaba los medios. A esto contestó que si los medios habían de ser justificados por algo distinto a los fines desarrollados por la historia, este algo sólo podía ser Dios. En otras palabras, sus interpeladores estaban cayendo en la religiosidad, al igual que los revisionistas rusos Struve, Bulgakov y Berdyayev; intentaban unir el marxismo con algún tipo de moralidad superior a la de clase; y concluían en brazos de la Iglesia. La moral en general, afirmaba, era una función de la lucha de clases. En el presente, la moralidad podía ir en interés del proletariado o en el del fascismo, y, obviamente, las clases en liza podían utilizar en ocasiones medios similares; lo único importante era a qué lado favorecían. «Un medio puede ser justificado sólo por su fin. Pero a su vez el fin también necesita ser justificado. Desde el punto de vista marxista, que expresa los intereses históricos del proletariado, el fin está justificado si conduce a un mayor poder del hombre sobre la naturaleza y a la abolición del poder del hombre sobre el hombre» *(Su moral y la nuestra,* 1942, p. 34). En otras palabras, si una política conduce al progreso técnico (el poder del hombre sobre la naturaleza), cualesquiera medios que fomenten esta política están automáticamente justificados; sin embargo, no está claro por qué en este caso debía condenarse la política de Stalin, pues de hecho elevó el nivel técnico del país. En cuanto a la abolición del poder del hombre sobre el hombre, el propio Trotski enunció el principio (que Stalin asumió) de que antes de que pudiera ser abolido este poder debía ser elevado hasta su máximo nivel; Trotski reiteró esta idea en un artículo de junio de 1933. Pero en el futuro las cosas serían diferentes. El «fin histórico» está encarnado en el partido proletario, que, por tanto, decide qué es moral y qué es inmoral. En cuanto a la observación de Souvarine de que, como el partido de Trotski no existe, debe considerarse sólo a sí mismo como la encarnación de la moralidad, el profeta replica de nuevo mostrando el ejemplo de Lenin: Lenin estaba solo en 1914, y ¿qué pasó después?

En un sentido la objeción de los críticos no era válida: Trotski no afirmaba que lo que servía a los intereses de su partido era moralmente bueno, y que lo que iba en contra era moralmente malo. Afirmaba simplemente que no existían cosas semejantes a criterios morales, sino sólo criterios de eficacia política: «los problemas de moralidad revolucionaria están unidos a los problemas de estrategia

y táctica revolucionarias» *(ibid.,* p. 35). Decir que algo era bueno o malo en sí, independientemente de sus consecuencias políticas, equivalía a creer en Dios. Carecía de significado preguntar, por ejemplo, si era o no bueno en sí asesinar a los hijos de los adversarios políticos. Hubiera sido bueno (como Trotski dice en otro lugar) asesinar a los hijos del zar, porque estaba políticamente justificado el hacerlo. ¿Por qué, pues, era malo que Stalin asesinara a los hijos de Trotski? Porque Stalin no representaba al proletariado. Todos los principios «abstractos» de lo bueno y lo malo, todas las normas universales de democracia, libertad y todos los valores culturales carecían de significación propia: habían de ser aceptados o rechazados según las conveniencias políticas. Se plantea entonces la cuestión de por qué uno debe unirse a la «vanguardia del proletariado» más que a la de sus adversarios, o identificarse con cualesquiera fines. Trotski no responde a esta cuestión, sino que meramente dice que «El fin brota naturalmente del movimiento histórico» *(ibid.,* p. 35). Esto significa presumiblemente, si bien no lo dice tan claramente, que primero debemos hallar qué es históricamente inevitable y acto seguido debemos apoyarlo no por otra razón que porque es inevitable.

En cuanto a la democracia dentro del Partido, Trotski adopta también una actitud categórica. En el partido de Stalin, cuando su propio grupo estaba en la oposición, naturalmente pidió la libre discusión en el seno del Partido, e incluso libertad para formar «fracciones». Por otra parte, defendió la prohibición de fracciones propuesta por él mismo y por otros en el X Congreso, celebrado en 1921, sobre la base de que se trataba de una «medida extraordinaria». Es difícil interpretar esto de otra forma que en el sentido de que es correcto prohibir las fracciones cuando son malas, pero que el grupo de Trotski no debe ser prohibido porque expresa el interés del proletariado. Durante su exilio también él se propuso imponer los «verdaderos principios leninistas» entre los pequeños grupos de sus partidarios: condenó sin cesar todas las variaciones de sus propias afirmaciones, ordenó la exclusión de todos aquellos que se resistieran a su autoridad en cualquier tema y proclamó a cada paso la doctrina del centralismo comunista. Denunció al grupo de «demócratas comunistas» de Souvarine en París, diciendo que su mismo nombre mostraba que habían roto con el marxismo (en lo que puede haber tenido razón). Censuró al grupo de Naville cuando, en 1935, proclamó un programa propio de la oposición de izquierda. Condenó a Luciano Galicia, el líder de los trotskistas mexicanos, quien había olvidado el centralismo y reclamaba plena libertad de opinión en el seno de la IV Internacional. También recriminó furiosamente al trotskista americano Dwight Macdonald, quien había dicho que toda teoría

debía ser tratada con escepticismo: «Aquel que propaga el escepticismo teórico es un traidor» *(Writings, 1939-1940,* p. 341). Pronunció una sentencia irrevocable sobre Burnham y Shachtman cuando ambos finalmente pusieron en duda que la Unión Soviética era un Estado de los trabajadores, y hablaron de imperialismo soviético al invadir Polonia y entrar en guerra con Finlandia. En esta ocasión se negó a acceder a un referéndum dentro del Partido Trotskista Americano (que, con sus mil miembros, según Deutscher, parece haber sido el contingente más numeroso de la IV Internacional) con motivo de que la política de partido no era «simplemente el total aritmético de las decisiones locales» *(En defensa del marxismo,* 1942, p. 33). El hecho de que este absolutismo hiciera que su movimiento disminuyera y pasara a ser cada vez más parecido a una minúscula secta religiosa, convencido de que sus miembros y sólo ellos estaban destinados a la salvación, no le preocupó en absoluto —una vez más: ¿qué pasó con Lenin en 1914? También compartió la idea dialéctica de Lenin de que la mayoría verdadera o «subyacente» no consistía en los que resultaban ser mayor número, sino en los que tenían razón o defendían el progreso histórico. Parece haber creído sinceramente que las masas trabajadoras del mundo estaban de su lado en lo más íntimo de su corazón, aun cuando a veces no lo supieran; las leyes de la historia ponían en claro que esto debía ser así.

La actitud de Trotski hacia los problemas de la opresión nacional y la autodeterminación seguía similares derroteros. Sus escritos contienen algunas referencias a la supresión estalinista de las aspiraciones nacionales de los ucranianos y otros pueblos; al mismo tiempo destacó que no debía hacerse concesiones a los nacionalistas ucranianos, y que los verdaderos bolcheviques de Ucrania no debían formar un «frente popular» con ellos. Fue tan lejos como para decir que los ucranianos, divididos como estaban entre cuatro estados, constituían un problema internacional no menos crucial que, en opinión de Marx, lo había sido la cuestión polaca en el siglo XIX. Pero no veía nada censurable en que el Estado socialista llevara la «revolución proletaria» a otros países por medio de la invasión armada. Entre 1939-1940 explicó indignado a Schachtman y Burnham que la invasión soviética de Polonia coincidía con el movimiento revolucionario en ese país, que la burocracia estalinista había dado un impulso revolucionario al proletariado y al campesinado polaco, y que también en Finlandia la guerra con la Unión Soviética había despertado los sentimientos revolucionarios. Es cierto que se trataba de una revolución «especial», pues había sido introducida a punta de bayoneta y no derivaba de las entrañas de los sentimientos populares, pero igualmente era una genuina revolución. El conocimiento de Trotski de lo

que estaba sucediendo en Polonia Oriental y Finlandia se basaba, por supuesto, no en datos empíricos, sino en las «leyes de la historia»: el Estado Soviético, por degenerado que estuviera, representaba los intereses de las masas populares, y por tanto éstas debían apoyar al Ejército Rojo invasor. En este punto es cierto que no se puede acusar a Trotski de separarse del leninismo: como el «verdadero» interés nacional coincide con el de la vanguardia del proletariado, se sigue que toda vez que la vanguardia está en el poder (si bien en un estado de «degeneración burocrática») se ha realizado el derecho a la autodeterminación, y las masas deben apoyar esta situación, pues así lo exige la teoría.

4. *Crítica de la economía y la política exterior soviética*

Dado que, al menos en teoría, la industrialización y la futura política agrícola soviética eran una cuestión capital para la oposición de izquierda, Trotski estuvo en una posición privilegiada cuando resultó que Stalin pasó a asumir toda la política de la oposición, y lo hizo de forma intensa. Resolvió la dificultad afirmando que Stalin había realizado los objetivos de la oposición, pero lo había hecho de forma burocrática y mal. «La oposición de izquierda empezó con la lucha por la industrialización y la colectivización agraria de la Unión Soviética. Esta lucha está ganada en cierto sentido, a saber, en que a partir de 1928 toda la política del gobierno soviético representa una aplicación burocráticamente distorsionada de los principios de la oposición de izquierda» (*Writing of Leon Trotsky, 1933-1934*, ed. G. Breitman y B. Scott, 1972, p. 274). La burocracia «se había visto obligada» a realizar estas medidas por propio interés, por la lógica del gobierno y, a pesar de que había realizado las tareas históricas del proletariado de forma distorsionada, los cambios en sí eran «progresivos»; además, era la presión izquierdista la que había forzado a Stalin a cambiar de onda. «Entre las fuerzas creativas de la revolución y la burocracia existe un profundo antagonismo. Si el aparato estalinista se para en ciertos límites, si se ve obligado incluso a cambiar bruscamente hacia la izquierda, esto se produce sobre todo bajo la presión de los elementos amorfos, dispersos, pero ya poderosos del partido revolucionario» (*Writings, 1930-1931*, p. 224). En cuando a la colectivización, Trotski criticó la precipitación y la falta de preparación económica y subrayó que los estalinistas estaban equivocados al considerar a los koljoses como instituciones socialistas: éstos no eran más que una forma transitoria. Aún más: la colectivización resultó ser un paso hacia la reimplantación del capitalismo.

En *La Revolución traicionada,* Trotski escribió que Stalin había anulado la nacionalización de la tierra dando ésta a los koljoses, y permitiendo a los campesinos cultivar parcelas privadas en el lado que había fortalecido el elemento de «individualismo». Así, cuando la agricultura soviética estaba en ruinas y millones de campesinos se estaban muriendo de hambre, o vivían sólo por el permiso que habían conseguido finalmente para conseguir parcelas privadas, la principal preocupación de Trotski era el peligro de «individualismo» que esto representaba. Incluso afirmó que la lucha contra los kulaks era insuficientemente dura, pues Stalin les había dado la oportunidad de organizarse en koljoses y, tras la primera campaña de liquidación, había hecho sustanciales concesiones que habían de conducir a una nueva diferenciación de clases en el campo. (Esta era la opinión de Trotski en 1935, cuando percibió un «giro a la derecha» en la política exterior de Stalin y por ello buscó síntomas de un giro similar en los asuntos internos soviéticos.)

En varias ocasiones, en *La Revolución traicionada* y en otros lugares, Trotski condenó la «bárbara» introducción del trabajo a destajo en la industria soviética. Sin embargo, es difícil decidir a partir de sus argumentos si pensó que los incentivos materiales a la productividad debían ser sustituidos por la compulsión policial o el celo revolucionario y, en este último caso, cómo habría que suscitar este celo.

En cuanto a la política exterior soviética, Trotski insistió en el tema de que estaba siendo abandonada la revolución internacional en favor del «socialismo en un país»: por ello la revolución había sido sucesivamente traicionada en Alemania, China y España. (La guerra civil española, según Trotski, era «esencialmente» una lucha proletaria por el socialismo.) No dijo si debía haberse enviado al Ejército Rojo para ayudar a los comunistas alemanes en 1923 (como él mismo había intentado hacer en vano en 1920), o ayudar a los chinos en 1926. En general, Trotski se opuso a la política de apoyar a la «burguesía nacional» en los países subdesarrollados. Esta política había sido bastante eficaz para debilitar las grandes potencias capitalistas; sin embargo, Trotski la consideró perniciosa a causa de que en los territorios coloniales, como en los demás sitios, las tareas de la «revolución burguesa» sólo podían haberse realizado bajo liderazgo comunista, que convertiría continuamente a la revolución en una etapa socialista. Por ejemplo, era absurdo suponer que la India podía conseguir su independencia de otra forma que por medio de una revolución proletaria; esto estaba absolutamente descartado por las leyes de la historia. El ejemplo de Rusia mostraba que la única posibilidad era una «revolución permanente» dirigida desde el principio

por el proletariado, es decir, por el Partido Comunista. Trotski consideró los modelos rusos como absolutamente vinculantes para todos los países del mundo, y por tanto tenía respuestas inmediatas para todos sus problemas, ya conociera o no su historia o sus condiciones peculiares.

Trotski no disputó que los comunistas pudieran hacer uso en un período revolucionario de objetivos transitorios antes de poder dominar completamente la situación. Así, en una carta de 1931 a los trotskistas chinos, escribió que la idea de una asamblea nacional no debía ser descartada de su programa, porque cuando se pidiera el apoyo de los campesinos pobres «el proletariado tendría que convocar una asamblea nacional a fin de no suscitar la desconfianza del campesinado y para no dar paso a la demagogia burguesa» *(Writings, 1930-1931,* p. 128). Por otra parte, en otro lugar leemos que sería un error fatal repetir el eslogan de Lenin anterior a 1917 de la «dictadura del proletariado y el campesinado». Al comienzo de la Revolución Rusa, el gobierno dijo representar al proletariado y al campesinado pobre. En cuanto a esto, Trotski escribe: «Es cierto, posteriormente llamados al gobierno soviético trabajador y campesino. Pero por esa época la dictadura del proletariado era ya un hecho, el Partido Comunista estaba en el poder, y por consiguiente el nombre de gobierno de trabajadores y campesinos no podía suscitar ninguna ambigüedad o motivo de alarma» *(ibid.,* p. 308). En resumen, una vez que los comunistas estaban en el poder no había inconveniente para emplear nombres ficticios y engañosos.

Los seguidores y admiradores de Trotski, tales como Deutscher, han subrayado a menudo, como un hecho que va en su descrédito, que se opuso al eslogan del «socialfascismo». Es cierto que criticó este eslogan porque separaba a los comunistas de las masas trabajadoras en los partidos socialdemócratas, pero no parece haber tenido ninguna política que sugerir por lo que respecta a los socialdemócratas. Escribió que no podía existir una cooperación permanente con organizaciones que no rompían radicalmente con el reformismo y que intentaban regenerar la socialdemocracia. En el mismo período, antes de la subida al poder de Hitler, culpó a los estalinistas de hablar simultáneamente de «socialfascismo» y de capitular ante los socialdemócratas. En junio de 1933, justo después de la victoria nazi, declaró que no podía ni hablarse de un frente unido con los socialdemócratas alemanes, que eran lacayos de Hitler. Pero la indignación de Trotski llegó a su extremo por el cambio de política soviética en 1934-35. El estalinismo había mostrado finalmente su médula derechista: los estalinistas se estaban aliando con los renegados de la II Internacional y, lo que es aún peor, hablaban de paz y arbitraje internacional

y dividían a los estados en democráticos y fascistas como si ésta fuera la diferencia importante. Hablaban de que el fascismo amenazaba con provocar una nueva guerra mundial, aun cuando los marxistas sabían que la guerra imperialista tenía una «base económica». Incluso aceptaron en Ginebra una fórmula que definía al agresor en términos que se aplicaban por igual a todas las guerras, incluidas las que se producían entre Estados capitalistas. Esto constituía una entrega al pacifismo burgués: los marxistas no podían oponerse a todas las guerras por principio, dejando esta especie de hipocresía a los cuáqueros y los tolstoianos. Los marxistas juzgaban la guerra desde el punto de vista de la clase y no se interesaban por las distinciones burguesas entre el agresor y su víctima; su principio era que una guerra en interés del proletariado, ya fuera defensiva o agresiva, era una guerra justa, mientras que una guerra imperialista era un crimen.

En realidad, todas las anteriores llamadas de Trotski hacia un cambio de actitud hacia los socialdemócratas eran ilusorias y no habrían dado fruto ni aun cuando él hubiera estado en el poder: parece haber imaginado que era posible mantener una «pureza» ideológica con respecto a los socialdemócratas al mismo tiempo que se les pedía ayuda en determinadas circunstancias. Cuando Stalin, para evitar que Francia llegara a un acuerdo con la Alemania nazi, lanzó la política de «frente popular» y de alianza antifascista con los socialistas, se dio cuenta de que tenía que pagar un precio, al menos en términos de propaganda, si su política era efectiva. Por otra parte, Trotski pensó posiblemente formar un frente antinazi con los socialistas mientras los denunciaba a cada paso como impostores, agentes de la burguesía, traidores a la clase trabajadora y lacayos del imperialismo —siendo el único epíteto tabú el de «socialfascistas». Es obvio que si hubiera estado al cargo del Comintern por entonces, su política hubiera sido menos eficaz que la de Stalin.

Trotski fue de hecho un partidario real de la opinión de Lenin de que (como este último repitió muchas veces durante la guerra y la Revolución) la confianza en los tratados internacionales el arbitraje, el desarme, etc., era una mera cháchara ociosa y reaccionaria. No importaba quién fuera el agresor, sino quién estaba librando la batalla. El estado socialista, que representaba los intereses del proletariado mundial, tenía «razón» en todas las guerras, independientemente de quién la hubiera empezado, y no podía considerarse vinculado seriamente por tratados con gobiernos imperialistas. Stalin estaba interesado por la seguridad del estado soviético y no por la revolución mundial, y por tanto tuvo que presentarse en varias ocasiones como defensor de la paz y campeón del derecho internacional y de la democracia. Sin embargo, Trotski creía que los principales ele-

mentos de la situación eran aún los mismos que en 1918: por una parte los imperialistas, por otra parte el Estado socialista y el proletariado mundial que esperaba los oportunos eslóganes para desencadenar una revolución. Stalin, el exponente de la Realpolitik, no creía en la «marea alta de la revolución», y utilizó los partidos comunistas europeos como instrumentos de la política soviética. Trotski fue el defensor de una incesante «guerra revolucionaria» y toda su doctrina se basó en la convicción de que el proletariado mundial tendía, por la propia naturaleza de las cosas y por las leyes de la historia, a la revolución, y que sólo la política errónea de la burocracia estalinista impidió que esta tendencia innata tomara cuerpo.

5. *Fascismo, democracia y guerra*

Lo doctrinario e irreal que fue el pensamiento político de Trotski en los años treinta puede juzgarse por sus observaciones acerca de la inminente guerra y sus recomendaciones de acción frente a la amenaza fascista.

Pocos días después del estallido de la guerra, escribió: «No veo la menor razón para cambiar los principios en relación a la guerra mundial que fueron elaborados entre 1914 y 1917 por los mejores representantes del movimiento obrero bajo la dirección de Lenin. La guerra actual tiene un carácter reaccionario por ambos bandos. Cualquiera que sea el triunfador, la humanidad perderá» (*Writings, 1939-1940,* p. 85). Estas palabras —escritas tras la invasión alemana de Polonia y la declaración de guerra anglofrancesa, pero antes de la invasión soviética de mediados de septiembre— fueron el resumen de las ideas de Trotski sobre la guerra entre Estados capitalistas tales como la Alemania nazi, la Italia fascista, Polonia, Francia, Inglaterra y los EE. UU. Durante muchos años repitió infatigablemente que era una fatal ilusión y un engaño capitalista sugerir que había o podía haber un frente de Estados «democráticos» contra el fascismo, o que había alguna diferencia entre que la victoria fuera de Hitler o de una coalición de democracias occidentales, pues ninguno de ambos bandos nacionalizaría sus fábricas. El proletariado de los países beligerantes, en vez de ayudar a sus gobiernos reaccionarios a luchar contra Hitler, debería levantarse contra ellos, como hizo Lenin durante la Primera Guerra Mundial. El grito de «defensa nacional» era reaccionario y antimarxista en grado sumo, de lo que se trataba era de una revolución proletaria y no de la derrota de una burguesía por otra.

En un trabajo de julio de 1934, titulado *La guerra y la IV Internacional,* Trotski escribió:

El fraude de la defensa nacional está encubierto en lo posible por el engaño adicional de la defensa de la democracia. Si incluso ahora, en la época imperialista, los marxistas no identifican democracia con fascismo y están ya preparados para repeler en cualquier momento la infiltración del fascismo en la democracia, ¿no debería el proletariado, en el caso de guerra, apoyar a los gobiernos democráticos contra los fascistas? ¡Flagrante sofisma! Defendemos la democracia contra el fascismo por medio de organizaciones y métodos del proletariado. Contrariamente a la socialdemocracia no confiamos esta defensa al Estado burgués (...), bajo estas condiciones, el apoyo de un partido obrero de «su» imperialismo nacional en favor de una frágil concha democrática significa la renuncia de una política independiente y la desmoralización chauvinista de los trabajadores (...). La vanguardia revolucionaria buscará un frente unido con las organizaciones de la clase trabajadora —contra su propio gobierno «democrático»—, pero en ningún caso la unidad con su propio gobierno contra el país hostil *(Writings, 1933-1934*, pp. 306-7).

La III Internacional, según subrayó Trotski en un artículo publicado en 1935, había combatido siempre el pacifismo, no sólo el socialpatriotismo, y siempre había condenado las conferencias de desarme, arbitraje, la Liga de las Naciones, etc.; pero en la actualidad estaba respaldando todas las políticas burguesas. Cuando *L'Humanité* hizo una llamada en defensa de la «civilización francesa» mostró que había traicionado al proletariado y expresaba una actitud nacionalista, invitando a los trabajadores a ayudar a su gobierno a luchar contra el imperialismo alemán. Las guerras eran producto del capitalismo, y carecía de sentido argüir que el principal peligro en el presente provenía del nazismo. «Por este camino uno llega rápidamente a la idealización de la democracia francesa como tal, en contraposición a la Alemania de Hitler» *(Writings of Leon Trotsky, 1934-1935*, ed. G. Breitman y B. Scott, 1971, p. 293).

Un año antes de la guerra, Trotski afirmó que la democracia y el fascismo no eran más que instrumentos alternativos de explotación, y el resto era todo un engaño.

En realidad, ¿qué significaría un bloque militar de las democracias imperialistas contra Hitler? Una nueva edición de las cadenas de Versalles, incluso más dura, sangrienta e intolerable (...). La crisis checa puso de manifiesto con notable claridad que el fascismo no existe como factor independiente. Es sólo uno de los instrumentos del imperialismo. La «democracia» es otro de sus instrumentos. El imperialismo está por encima de ambas formas de gobierno. Las pone en movimiento según sus necesidades, en ocasiones contraponiéndolas entre sí, y otras veces conciliándolas [*sic*] amigablemente. Luchar contra el fascismo en una alianza con el imperialismo es lo mismo que luchar en una alianza con el demonio contra sus garras o cuernos. *(Writings, 1938-1939*, p. 21).

En resumen, no había cosa semejante a una lucha entre democracia y fascismo. Los tratados internacionales no tenían en cuenta estos pseudoantagonismos: los ingleses podían concluir un pacto con Italia y los polacos con Alemania. Sin importar cuáles fueran los partidos en contienda, la próxima guerra iba a desencadenar la revolución proletaria mundial —ésta era la ley de la historia. La humanidad no soportaría la guerra más que unos meses; estallarían por doquier rebeliones contra los gobiernos nacionales, dirigidas por la IV Internacional. En cualquier caso, la guerra destruiría toda sombra de democracia, por lo que era absurdo hablar de la defensa de valores democráticos. En una réplica al grupo trotskista de Palestina que sugirió que el fascismo era la principal amenaza a hacer frente en el momento y que era erróneo predicar el derrotismo en los países que luchaban contra él, Trotski escribió que su actitud no era menor que la del socialpatriotismo. Para los verdaderos revolucionarios, el principal enemigo estaba siempre en casa. En otra carta, esta vez de julio de 1939, afirmó: «Las victorias del fascismo son importantes, pero la agonía a muerte del capitalismo es más importante. El fascismo acelera la nueva guerra, y la guerra acelerará tremendamente el movimiento revolucionario. En caso de guerra todo pequeño núcleo revolucionario puede convertirse y se convertirá en un decisivo factor histórico en un corto espacio de tiempo» (*Writings, 1938-1939*, página 349). La IV Internacional jugaría el mismo papel en la próxima guerra que el que habían desempeñado los bolcheviques en 1917, pero esta vez el ocaso del capitalismo sería completo y definitivo. «Sí, no dudo de que la nueva guerra mundial provoque con absoluta inevitabilidad la revolución mundial y el colapso del sistema capitalista» (*ibid.*, p. 232).

Cuando llegó realmente la guerra, ésta no modificó las opiniones de Trotski sobre el particular, sino que las fortaleció. En el manifiesto de la IV Internacional, publicado en junio de 1940, afirmaba que «Un socialista que en la actualidad se inclina por la defensa de la "patria" está desempeñando el mismo papel reaccionario que los campesinos de la Vendée que se levantaron en defensa del régimen feudal, es decir, de sus propias cadenas» (*Writings, 1939-1940*, p. 190). Carecía de sentido hablar de defender la democracia contra el fascismo, pues el fascismo era el producto de la democracia burguesa, y no había ninguna «patria» a defender, sino los intereses del proletariado mundial. «Pero lo primero a vencer en la guerra será la corrupta democracia. En su caída definitiva caerán con ella todas las organizaciones obreras que le sirven de apoyo. No habrá lugar para sindicatos reformistas. La reacción capitalista los destruirá implacablemente» (*ibid.*, p. 213). «"Pero ¿en las condiciones actuales no está

obligada la clase trabajadora a ayudar a las democracias en su lucha contra el fascismo alemán?" Así es como plantean la cuestión los amplios círculos pequeñoburgueses para los cuales el proletariado sigue siendo siempre sólo un instrumento auxiliar para esta o aquella acción de la burguesía. Rechazamos esta política con indignación. Naturalmente existe una diferencia entre los regímenes políticos de la sociedad burguesa, al igual que existe una diferencia de comodidad entre los diversos vagones de un tren. Pero cuando todo el tren va camino del abismo, desaparece la distinción entre decadente democracia y fascismo asesino frente al colapso de todo el sistema capitalista (...). La victoria de los imperialistas de Gran Bretaña y Francia no sería menos temible para el destino último de la humanidad que la de Hitler y Mussolini. La democracia burguesa no puede salvarse. Ayudando a su burguesía contra el fascismo extranjero, los trabajadores sólo pueden acelerar la victoria del fascismo en su propio país» (*ibid.*, p. 221).

Una vez más, éste es el consejo de Trotski a los trabajadores noruegos en la época de la invasión de Hitler. «¿No deberían haber apoyado los trabajadores noruegos al "frente" democrático contra el fascismo? (...) En realidad, éste hubiera sido el más crudo error (...). En el escenario mundial no apoyamos ni al frente de los aliados ni al de Alemania. Por consecuencia, no tenemos la menor razón o justificación para apoyar a uno u otro de sus temporales instrumentos en Noruega» (*En defensa del marxismo*, p. 172).

Por consiguiente, si los trabajadores de Polonia, Francia o Noruega hubieran leído las proclamas de Trotski y las hubiera seguido, hubieran vuelto sus armas contra sus propios gobiernos en el momento de la invasión nazi, pues no había diferencia entre que fueran gobernados por Hitler o por su propia burguesía; el fascismo era un instrumento de la burguesía, y era absurdo hablar de un frente común de todas las clases contra el fascismo. De igual modo, Lenin había predicado el derrotismo en la Primera Guerra Mundial y por ello había triunfado la revolución. Hay que observar que Trotski consideró muy probable la guerra de todos los estados capitalistas contra la Unión Soviética, pues los primeros estaban unidos por los mismos intereses de clase. Sin embargo, si la Unión Soviética se aliara con una potencia capitalista contra otra, la guerra podía ser muy corta, pues la revolución proletaria estallaría en seguida en el Estado capitalista derrotado, como sucedió en Rusia en 1917, y las dos potencias hostiles se unirían entonces contra la patria del proletariado.

Así pues, para Trotski, el resultado general de la guerra estaba preestablecido. El capitalismo caería finalmente, Stalin y el estalinismo serían barridos, estallaría la revolución mundial, la IV Interna-

cional cobraría ascendencia en las mentes de los trabajadores y resultaría el vencedor final. Como escribió en respuesta a las críticas de Serge, Souvarine y Thomas: «Todos los partidos de la sociedad capitalista, todos sus moralistas y sicofantes perecerán bajo los escombros de la inminente catástrofe. El único partido que sobrevivirá es el partido de la revolución socialista mundial, incluso cuando pueda parecer inexistente hoy a los miopes razonadores, al igual que durante la pasada guerra parecía no existir el partido de Lenin y Liebknecht» *(Su moral y la nuestra,* p. 47). Además, Trotski ofreció numerosas predicciones detalladas con total seguridad. Por ejemplo, era absolutamente imposible que Suiza evitara ser arrastrada a la guerra; la democracia no podía sobrevivir en ningún país, sino que debía convertirse en fascismo, en virtud de una «ley de hierro»; si se reestableciera la democracia en Italia, no podría durar más que unos pocos meses antes de ser barrida por la revolución proletaria. Como el ejército de Hitler estaba compuesto de trabajadores y campesinos tendría que aliarse también con los pueblos de los países ocupados, pues las leyes de la historia enseñaban que los vínculos de clase eran más fuertes que los de cualquier otro tipo.

En cuanto a la naturaleza general del peligro fascista, Trotski realizó un análisis muy interesante en agosto de 1933. «Teóricamente, la victoria del fascismo es una indudable prueba del hecho de que la democracia se ha agotado; pero políticamente el régimen fascista conserva los prejuicios democráticos, los recrea, los inculca a los jóvenes e incluso es capaz de otorgarles, por breve tiempo, la mayor fuerza. Precisamente en esto consiste una de las manifestaciones más importantes del papel históricamente reaccionario del fascismo» *(Writings, 1932-1933,* p. 294). «Bajo el yugo de la dictadura "fascista" las ilusiones democráticas no se debilitan, sino que cobran más fuerza» *(ibid.,* p. 296). En otras palabras, la amenaza del fascismo radica en el hecho de que las personas sometidas a él desean la democracia, y por ello los prejuicios democráticos se conservan en vez de ser descartados; Hitler es peligroso porque hace más difícil destruir la democracia.

Poco antes de su muerte, Trotski confirmó sus predicciones en cuanto al desarrollo de la guerra y al mismo tiempo planteó la cuestión, en tono retórico, de qué hubiera pasado si no se hubieran cumplido; respondió que hubiera significado la bancarrota del marxismo.

Si esta guerra provoca, como nosotros creemos firmemente, una revolución proletaria, inevitablemente conducirá a la caída de la burocracia en la URSS y a la regeneración de la democracia soviética sobre una base económica y cultural mucho mayor que la de 1918 (...). Sin embargo, si sucede que la

actual guerra no provoca una revolución, sino el ocaso del proletariado, no queda otra alternativa: una nueva implantación del capitalismo monopolista, una más rápida unión de éste con el estado y la sustitución de la democracia, allí donde perviva, por un régimen totalitario. La incapacidad del proletariado para tomar en sus manos el liderazgo de la sociedad puede conducir realmente bajo estas condiciones al crecimiento de una nueva clase explotadora de la burocracia fascista bonapartista. Esto sería, según todas las previsiones, un régimen de decadencia, que indicaría el eclipse de la civilización. Un resultado análogo puede tener lugar en el caso de que el proletariado de los países capitalistas adelantados, habiendo conquistado el poder, se mostrara incapaz de defenderlo y lo entregara, como sucedió en la URSS, a una burocracia privilegiada. Entonces nos veríamos obligados a reconocer que la razón de la recaída burocrática no radica en el retrato del país ni tampoco en el entorno capitalista, sino en la incapacidad congénita del proletariado para convertirse en clase dominante. Entonces sería necesario reconocer [*sic*] en retrospectiva que en sus rasgos fundamentales la Unión Soviética actual fue la precursora de un nuevo régimen explotador a escala internacional (...). Por sombría que pueda parecer la segunda perspectiva, si el proletariado mundial se mostrara realmente incapaz de cumplir la misión histórica que se le ha otorgado en el curso del desarrollo, no quedaría nada excepto reconocer que el programa socialista, basado en las contradicciones internas de la sociedad capitalista, concluyó como una utopía (*En defensa del marxismo*, pp. 8-9).

Este es un argumento poco habitual en las obras de Trotski. Naturalmente afirma confiadamente que la segunda alternativa pesimista es irreal, y sigue creyendo que es inevitable la revolución mundial, no sólo como proposición general, sino como resultado del transcurso de la guerra. Pero el mero hecho de concebir otra hipótesis parece apuntar a una cierta duda, si comparamos el pasaje anterior con la absoluta confianza en la victoria que expresa en las demás ocasiones.

Trotski no admitió la idea de que el capitalismo pudiera ser capaz de reformarse a sí mismo. El «New Deal» de Roosevelt le pareció un intento desesperado y reaccionario, condenado al fracaso. Además creyó que los Estados Unidos, habiendo alcanzado el más alto grado de desarrollo técnico, estaban ya maduros para el comunismo. (En un artículo de marzo de 1935 prometió a los americanos que cuando se hicieran comunistas sus costes de producción se reducirían en un 80 por 100, y en «La U. R. S. S. en guerra», escrito poco antes de su muerte, afirmó que con una economía planificada podrían elevar pronto su renta nacional a 200 billones de dólares por año, asegurando así la prosperidad para todos.) En *La Revolución traicionada* leemos que si alguien creía que el capitalismo podía durar más de una década o dos, por la misma razón debía pensar que el socialismo carecía de sentido en la Unión Soviética y que los marxistas habían juzgado

erróneamente su momento histórico, con lo que la Revolución Rusa no hubiera sido más que un mero experimento episódico, igual que la Comuna de París.

6. *Conclusiones*

Desde la perspectiva actual, la actividad política y literaria de Trotski en los años treinta da la impresión de un extremado pensamiento desiderativo: es una infeliz mezcla de profecías no cumplidas, ilusiones fantásticas, falsos diagnósticos y esperanzas infundadas. Por supuesto, no tiene gran importancia el que Trotski fracasara en su previsión del desenlace de la guerra: en sus días muchas personas hicieron predicciones, la mayoría de las cuales fueron desmentidas por los hechos. Sin embargo, lo importante y característico es que invariablemente presentó sus especulaciones como pronósticos científicamente exactos, basados en una profunda dialéctica y una gran comprensión de los grandes procesos históricos. De hecho, sus profecías estuvieron en parte fundadas en la esperanza de que la historia justificara su opinión, y en parte en deducciones doctrinarias a partir de supuestas leyes históricas que creía entrarían en acción en breve plazo. Uno se pregunta qué hubiera sucedido si Stalin hubiera previsto el resultado de la guerra y se hubiera vengado de Trotski no asesinándole, sino dejándole vivir para ver el colapso de todas sus esperanzas y profecías, ninguna de las cuales se confirmó. La guerra fue una guerra antifascista; no tuvo lugar ninguna revolución proletaria ni en Europa ni en América, aparte de las conquistas soviéticas de la Europa Oriental; la burocracia estalinista no sólo no fue destruida, sino que se volvió inmensamente más fuerte, como también el propio Stalin; la democracia sobrevivió, y fue restaurada en Alemania y en Italia; la mayoría de los territorios coloniales consiguieron su independencia sin una revolución proletaria; y la IV Internacional pasó a ser una secta impotente. Si Trotski hubiera visto todo esto, ¿hubiera admitido que su hipótesis pesimista era verdadera y que el marxismo era una ilusión? Por supuesto, no podemos saberlo, pero probablemente su mentalidad no le hubiera permitido sacar esta conclusión; sin duda hubiera permanecido firme en su creencia de que estaba próximo el gran momento.

Como verdadero doctrinario, Trotski fue insensible a todo lo que sucedía alrededor suyo. Es cierto que siguió de cerca los acontecimientos y los comentó, y que hizo lo que pudo por obtener información precisa sobre la Unión Soviética y la política mundial. Pero la esencia de un doctrinario no es que no lea periódicos o recopile he-

chos: consiste en adherirse a un sistema de interpretación que es impermeable a los datos empíricos, o es tan nebuloso que todo hecho, cualquiera que éste sea, puede ser utilizado para confirmarlo. Trotski no tenía necesidad de temer que cualquier hecho pudiera hacerle cambiar de opinión, pues sus premisas básicas tuvieron siempre la forma de «que por una parte... por otra», o de «es cierto que... pero no obstante». Si los comunistas sufrían un revés en cualquier parte del mundo, esto confirmaba sus diagnósticos de que la burocracia estalinista (como siempre había dicho) estaba llevando el movimiento a la ruina. Si se producía un éxito comunista, esto también confirmaba su diagnóstico: la clase trabajadora había mostrado, a pesar de la burocracia estalinista, que todavía estaba llena de espíritu revolucionario (como siempre había dicho). Si Stalin realizaba un movimiento «derechista», esto suponía un triunfo del análisis de Trotski: siempre había predicho que la burocracia soviética degeneraría en la reacción. Pero si Stalin daba un giro a la izquierda también era un triunfo para Trotski, quien siempre había afirmado que la vanguardia revolucionaria rusa era tan fuerte que la burocracia debía tener en cuenta sus deseos. Si un grupo trotskista de cualquier país aumentaba su número de afiliados, esto era, por supuesto, un buen signo: los mejores elementos estaban empezando a comprender que el verdadero leninismo era la política correcta. Por otra parte, si un grupo disminuía de tamaño o sufría una escisión, también esto confirmaba el análisis marxista: la burocracia estalinista estaba sofocando la conciencia de las masas, y en una época revolucionaria los elementos inestables siempre desertaban del campo de batalla. Si la Rusia soviética conseguía éxitos económicos, esto confirmaba la argumentación de Trotski: el socialismo, apoyado por la conciencia del proletariado, estaba ganando terreno a pesar de la burocracia. Si se producían retrocesos o desastres económicos, Trotski tenía razón de nuevo: la burocracia, como siempre había dicho, era incompetente y carecía del apoyo de las masas. Un sistema mental de este tipo es irrecusable e inmune a toda corrección por los hechos. Obviamente, en la sociedad están en juego diversas fuerzas y tendencias en conflicto, y en diferentes ocasiones prevalecen unas u otras; si este lugar común es erigido en una filosofía, no existe peligro de que sea empíricamente refutado. Sin embargo, Trotski, al igual que muchos otros marxistas, imaginó que estaba realizando observaciones científicas con ayuda del infalible método dialéctico.

La actitud de Trotski hacia el Estado Soviético es psicológicamente comprensible: fue en gran medida su propia creación, y no es de sorprender que no pudiera admitir la idea de que su vástago había degenerado hasta hacerse irreconocible. De aquí la extraordinaria pa-

radoja que repitió incesantemente y que, finalmente, incluso los más fieles trotskistas tuvieron dificultades en digerir: la clase trabajadora había sido políticamente expropiada, despojada de todos sus derechos, esclavizada y engañada, pero la Unión Soviética era todavía una dictadura de la clase trabajadora, pues la tierra y las fábricas eran propiedad del Estado. Con el paso del tiempo, un número cada vez mayor de partidarios de Trotski abandonó a éste por motivo de este dogma. Algunos, advirtiendo las notables analogías existentes entre el comunismo soviético y el nazismo, tenían sombríos presentimientos acerca de la inevitabilidad de los sistemas totalitarios a lo largo del mundo. El trotskista alemán Hugo Urbahns llegó a la conclusión de que el capitalismo de Estado se universalizaría de una u otra forma. Bruno Rizzi, un trotskista italiano que en 1939 había publicado un libro en francés sobre «la burocratización mundial», afirmó que el mundo estaba transformándose en una nueva sociedad de clases, en la cual la propiedad individual sería sustituida por la propiedad colectiva gestionada por una burocracia, como mostraban los Estados fascistas y la Unión Soviética. Trotski se opuso furiosamente a estas ideas: era un sinsentido sugerir que el fascismo, el órgano de la burguesía, pudiera expropiar a su propia clase en favor de una burocracia política. Similarmente, Trotski rompió con Burnham y Schachtman cuando éstos llegaron a la conclusión de que ya no tenía sentido seguir calificando a la Unión Soviética de «Estado de los trabajadores»; la burocracia dominante era una «clase» en la verdadera extensión de la palabra. Trotski se opuso hasta el final a esta conclusión, repitiendo su único argumento de que en el Estado Soviético los medios de producción pertenecían al Estado. Esto, por supuesto, nadie lo negaba. La disputa era más bien psicológica que teórica: reconocer que Rusia había creado una nueva forma de explotación hubiera significado admitir que había sido en vano toda la obra de su vida, y que el mismo Trotski había colaborado en la creación de algo exactamente opuesto a lo que pretendía. Este es un tipo de inferencia que pocos están dispuestos a sacar. Por la misma razón, Trotski mantuvo con uñas y dientes que cuando él estuvo en el poder la Unión Soviética y el Comintern estuvieron fuera de todo reproche: era una verdadera dictadura del proletariado, una verdadera democracia proletaria, con un genuino apoyo de las masas trabajadoras. Todas las represiones, crueldades, invasiones armadas, etc., estaban justificadas si iban en interés de la clase trabajadora, pero esto no tenía nada que ver con las posteriores medidas de Stalin. (En el exilio, Trotski afirmaba que no existía persecución religiosa en Rusia —simplemente la Iglesia Orotodoxa había sido despojada de su monopolio de poder, lo que era justo. En este punto se vio obligado a defender el régi-

men estalinista, pues no se había desviado nada de la política de Lenin.) Trotski nunca sugirió que las incursiones armadas realizadas por el recién nacido Estado Soviético en la época de Lenin pudieron haber sido incorrectas. Por el contrario, repitió muchas veces que la revolución no podía modificar la geografía; en otras palabras, debían preservarse o restaurarse las fronteras zaristas, y el régimen soviético tenía todo el derecho de «liberar» a Polonia, Lituania, Armenia, Georgia y otros estados fronterizos. Afirmó que si no hubiera sido por la degeneración burocrática, en 1939 el Ejército Rojo hubiera sido saludado como el libertador por las masas trabajadoras en Finlandia; pero no se preguntó por qué, en este caso, cuando él estuvo en el poder y no había «degeneración», las masas trabajadoras de Finlandia, Polonia o Georgia no habían saludado a sus libertadores con entusiasmo de acuerdo con las leyes de la historia.

Trotski no se interesó por las cuestiones filosóficas. (Hacia el final de su vida intentó exponer sus ideas sobre dialéctica y lógica formal, pero estaba claro que toda la lógica que conocía consistía en fragmentos recopilados de sus estudios de juventud de obras de Plejanov, repitiendo todos sus absurdos. Burnham aconsejó a Trotski dejar el tema, indicando que no sabía nada de lógica moderna.) Tampoco intentó ningún análisis teórico de los fundamentos del marxismo. Le bastaba que Marx había mostrado que el rasgo decisivo del mundo moderno era la lucha entre la burguesía y el proletariado, y que esta lucha tenía que acabar con la victoria del proletariado, un Estado socialista a nivel mundial y una sociedad sin clases. No se interesó en descubrir en qué se basaban estas profecías. Sin embargo, convencido de su verdad, y del hecho de que él como político encarnaba los intereses del proletariado y las tendencias profundamente arraigadas de la historia, mantuvo su inquebrantable fe en el resultado final.

En este punto debemos responder a una objeción. Puede decirse que la completa ineficacia de los esfuerzos de Trotski y de su Internacional no invalidan su análisis, pues un hombre puede tener razón incluso cuando la mayoría o todos sus compañeros están en desacuerdo con él, y la *force majeure* no es un argumento. Sin embargo, podemos recordar aquí la observación de Oscar Wilde de que el que la fuerza sea un argumento depende de aquello que uno quiere probar; y podemos añadir, en la misma línea de pensamiento, que la fuerza es un argumento si aquello de lo que se trata es de si uno es fuerte o no. El hecho de que una teoría sea rechazada por todos o casi todos, como ha sucedido más de una vez en la historia de la ciencia, no prueba más que ésta sea errónea. Pero sucede algo diferente con las teorías que tienen una autointerpretación incorporada hasta el punto

de considerarse «expresión» de grandes tendencias históricas (o de la voluntad de la Providencia); que encarnan la verdadera conciencia de la clase que pronto está destinada a triunfar, o que constituyen una revelación de la verdad, y que, por tanto, simplemente como teorías (o como «conciencia teórica») deben prevalecer inevitablemente por encima de todas las demás. Si una teoría de este tipo deja de conseguir un reconocimiento, su fracaso se convierte en un argumento contra sus propias premisas. (Por otra parte, el éxito en la práctica no es necesariamente un argumento a su favor. Las primeras victorias del Islam no fueron prueba de que el Corán era verdadero, sino una prueba de que la fe por él inspirada fue un poderoso factor aglutinante porque se correspondía con necesidades sociales esenciales; del mismo modo, los éxitos de Stalin no prueban que «estaba en lo cierto» como teórico.) Por esta razón, el fracaso en la práctica del trotskismo, al contrario que el rechazo de una hipótesis científica, también es un fracaso teórico, es decir, una prueba de que la teoría ideada por Trotski era errónea.

Trotski, con su tipo de mente dogmática, no contribuyó a la dilucidación teórica de ningún punto de la doctrina marxista. Pero fue una personalidad destacada, dotado de un inmenso coraje, fuerza de voluntad y resistencia. Cubierto de calumnias por Stalin y sus secuaces en todos los países, perseguido por la más poderosa policía y la máquina de propaganda mayor del mundo, nunca titubeó o abandonó el combate. Sus hijos fueron asesinados, él fue expulsado de su país y cazado como un animal, y finalmente fue también asesinado. Su sorprendente resistencia a toda prueba fue resultado de su fe y en modo alguno estaba en conflicto —sino todo lo contrario— con su inamovible dogmatismo e inflexibilidad de mente. Desgraciadamente, la intensidad de una fe y la voluntad de sus partidarios para someterse a persecuciones no son prueba de que ésta sea intelectual o moralmente correcta.

Deutscher dice en su monografía que la vida de Trotski fue «la tragedia del precursor»; pero no existen buenas razones para mantener esto, y no está claro de qué se supone fue precursor. Contribuyó, por supuesto, a desenmascarar los engaños de la historiografía estalinista y a refutar las mentiras de la propaganda soviética acerca de las condiciones de la nueva sociedad. Pero todas sus predicciones relativas al futuro de esta sociedad y del mundo resultaron ser erróneas. Trotski no fue el único en criticar el despotismo soviético, ni fue el primero en hacerlo. Por el contrario, lo criticó mucho más levemente que los socialistas democráticos y no lo criticó *qua* despotismo, sino sólo en relación a sus fines últimos, que diagnosticó mediante principios ideológicos. La oposición que ha hallado expre-

sión en los países socialistas desde la muerte de Stalin no tiene conexión con los escritos o ideas de Trotski, ya sea factualmente o bien en las mentes de los propios críticos. Sus ideas no juegan parte alguna en los movimientos «disidentes» de estos países, ni siquiera entre la menguante fracción de quienes atacan al sistema soviético desde un punto de vista comunista. Trotski no ofreció una forma alternativa de comunismo o una doctrina diferente de la de Stalin. El objetivo principal de su ataque, contra el «socialismo en un solo país», no fue más que un intento de seguir una cierta línea táctica que se había vuelto no factible por razones que no tienen nada que ver con Stalin. Trotski no fue un «precursor», sino un vástago de la revolución, engendrado en una tangente del curso que ésta siguió entre 1917 y 1921, pero que después tuvo que abandonar, tanto por razones internas como externas. Sería más exacto denominar a su vida la tragedia de un epígono, más que la de un precursor; pero ésta no es tampoco una descripción adecuada. La Revolución Rusa cambió de curso en diversos aspectos, pero no en todos. Trotski defendió una incesante agresión revolucionaria y se propuso convencerse a sí mismo y convencer a otros de que si ésta hubiera dirigido el estado soviético y el Comintern, el mundo entero se hubiera incendiado sin demora; su razón para creerlo fue que la historiosofía marxista le enseñaba que éstas eran las leyes de la historia. Sin embargo, el estado soviético se vio obligado por los acontecimientos a modificar el rumbo en este punto, y Trotski no dejó de criticar a sus líderes por ello. Sin embargo, por lo que atañe al régimen interno, el estalinismo fue la continuación obvia y natural del sistema de gobierno establecido por Lenin y Trotski. Trotski se negó a reconocer este hecho y se convenció a sí mismo de que el despotismo de Stalin no tenía relación con el de Lenin; que la coerción, la represión policial y la devastación de la vida cultural se debieron a un *coup d'état* burocrático y que él mismo no tenía vestigio de responsabilidad en ello. Este desesperado autoengaño es psicológicamente explicable. Aquí nos encontramos no sólo con la tragedia de un epígono, sino la de un déspota revolucionario caído en la trampa por él creada. Nunca hubo nada semejante a una teoría trotskista, sino sólo un líder marginado que intentó desesperadamente recuperar su papel, que no se dio cuenta de que sus esfuerzos eran vanos y que no aceptó la responsabilidad por un estado de cosas que él consideró como una extraña degeneración, pero que de hecho fue consecuencia directa de los principios que él, junto con Lenin y todo el Partido Bolchevique, establecieron como los fundamentos del socialismo.

Capítulo 6

ANTONIO GRAMSCI: EL REVISIONISMO COMUNISTA

Probablemente Gramsci es el escritor político más original de la generación de comunistas posterior a Lenin. Su relación con el leninismo es todavía objeto de controversia. Los comunistas italianos como Togliatti le representan generalmente como un marxista-leninista *pur sang*, o en cualquier caso afirman que todo lo original de su doctrina es un complemento y nunca una negación del leninismo. En cierta medida esta interpretación está determinada por motivaciones tácticas: cuando los comunistas italianos invocan la autoridad de Gramsci para justificar sus desviaciones del modelo ideológico soviético, conviene subrayar que están básicamente de acuerdo con el genio tutelar del movimiento comunista. El propio Gramsci nunca puso en cuestión la autoridad de Lenin, y no está claro en qué medida fue consciente de que sus propios escritos —que consisten en su mayoría en ensayos inacabados y notas de prisión, con frecuencia fragmentarias, elípticas y ambiguas— pudiesen servir de base a un tipo alternativo de comunismo, diferente del de Lenin en algunos puntos esenciales.

Aunque los escritos de Gramsci no forman una teoría coherente, sino más bien un esbozo vago y en estado embrionario, algunos de sus aspectos están lo suficientemente claros y son lo suficientemente originales como para justificar la idea de que constituyen un intento independiente por formular una ideología comunista y no meramente una adaptación del esquema leninista. Una confirmación indirecta de esto es la frecuencia con que los que buscan una versión del socia-

lismo más democrática y «abierta» —sobre todo los comunistas y ex comunistas— recurren a Gramsci como fuente de inspiración, y también las graves dificultades y resistencias que se producen cuando se intenta introducir sus ideas en los partidos comunistas de fuera de Italia, sobre todo en los partidos comunistas en el poder.

Aunque Gramsci murió en 1937, sus escritos pertenecen realmente a la historia del marxismo postestalinista, pues sólo en los años cincuenta y sesenta, tras la publicación de la edición en seis volúmenes de sus cartas y notas de prisión, sus ideas empezaron a formar disputas ideológicas. Su posición con respecto a la ortodoxia leninista-estalinista es algo diferente a la de Rosa Luxemburgo: se le considera verbalmente como mártir de la causa comunista, pero sus escritos son más confusos que útiles. En cuanto a los artículos publicados hasta 1926, antes de su encarcelamiento, sólo se advierte su significado a la luz de los escritos de prisión. Sin éstos, los artículos en cuestión serían ante todo un material para la historia del movimiento comunista italiano, pero no podrían considerarse como un cuerpo teórico original. Desde el punto de vista de la doctrina marxista, los escritos de prisión son la parte esencial de su obra.

1. *Vida y obras*

Antonio Gramsci (1891-1937), que llegó a ser el líder del Partido Comunista Italiano, nació en la aldea de Ales (Cerdeña), donde su padre trabajaba como funcionario. A resultas de una caída durante su infancia sufrió una desviación de la columna vertebral. A causa de las intrigas políticas, su padre fue encarcelado durante algunos años, lo que produjo una extrema pobreza en su familia. El hijo tuvo que trabajar en diversas ocupaciones temporales siendo aún un niño, pero pudo concluir sus estudios medios en Cagliari y en el otoño de 1911 ganó una beca en la Universidad de Turín (que también ganó Palmiro Togliatti el mismo año).

Durante su primer año en la Universidad, Gramsci no era aún socialista en sentido estricto. Su horizonte estaba limitado en parte por el regionalismo sardo: no sin razón, sus paisanos isleños consideraban los privilegios que disfrutaba la industria en expansión del norte de Italia como la causa del abandono y miseria que padecían. Las reivindicaciones de los aldeanos y los mineros explotados hallaron expresión en tendencias separatistas y regionalistas más que en el socialismo, que había arraigado poco en Cerdeña por esta época.

Sin embargo, desde mucho antes, los estudios de Gramsci y la situación industrial de Turín le hicieron interesarse por la política

nacional. Por entonces adoptó una orientación humanista y se sintió atraído por la lingüística: durante toda su vida mostró un gran interés por lo que hoy se denomina sociolingüística, el estudio del efecto de las situaciones sociales en los cambios lingüísticos. Sin duda se unió al Partido Socialista alrededor del año 1913, como también hicieron sus amigos de Turín Angelo Tasca, Umberto Terracini y Palmiro Togliatti, que con el tiempo iban a jugar un importante papel en la formación del Partido Comunista.

Gramsci interrumpió sus estudios universitarios durante la primavera de 1915, época en la que había adquirido ya amplios conocimientos de historia y filosofía. Al igual que todos los intelectuales de esta generación, su maestro filosófico *par excellence* fue Benedetto Croce. Gramsci no fue realmente un croceano en sentido literal, pero los escritos del hegeliano de Italia le introdujeron en el ámbito de los problemas de la filosofía europea. Admiraba la crítica de Croce del positivismo y, al menos durante un tiempo, confió en que el marxismo italiano pudiera basarse en una asimilación crítica de Croce, sometiendo a éste al mismo tratamiento que Marx había sometido a Hegel. En los últimos años Gramsci mostró una actitud cada vez más crítica hacia Croce, a medida que éste se hacía cada vez más antimarxista; pero nunca dejó de reconocer que la filosofía croceana había desempeñado un importante papel en la vida intelectual italiana, aun cuando se interesara principalmente por mostrar sus efectos «reaccionarios».

Del mismo modo, aun cuando rompió por completo con el localismo sardo en favor de la interpretación marxista y de clase de los problemas de su país, nunca abandonó el tema del sur de Italia y la peculiar importancia de la oposición entre éste y el norte en la historia pasada y presente de Italia.

Las elecciones de 1913 y la guerra europea hicieron de Gramsci un político profesional. Desde finales de 1914 empezó a escribir para la prensa socialista italiana, y a partir de 1916 fue coeditor de la edición del Piamonte de *Avanti,* para el que escribió notas políticas y resumió libros y obras de teatro, mientras contribuía a la formación y organización de los trabajadores de Turín. Aunque es difícil adscribirle una actitud filosófica definida en esta época, parece obvio, a partir de diversas observaciones ocasionales, que no compartió la creencia, entonces popular entre los socialistas, en la benéfica actuación de las «leyes históricas» que asegurasen a la humanidad un futuro socialista; no creía en la inevitabilidad natural del progreso y tendía a confiar en la fuerza de la voluntad humana y de las ideas más de lo permitido por la ortodoxia de la época. Sin duda estuvo influido en cierta medida por el activismo de Sorel, con cuyas ideas

no se identificó nunca, pero a cuya interpretación del marxismo debía mucho.

En 1917, cuando estallaron disturbios revolucionarios en Turín, Gramsci era ya uno de los principales líderes socialistas de la ciudad. Su idea personal del marxismo quedó reflejada en un artículo escrito en noviembre de 1917, hoy citado frecuentemente, sobre la Revolución de Octubre, titulado «La Revolución contra *Das Kapital*». En él observa que los bolcheviques habían obtenido la victoria en Rusia a pesar de la idea de Marx de que el país había de atravesar primero una etapa de capitalismo de tipo occidental. La voluntad revolucionaria de los bolcheviques había eclipsado el esquema de Marx, pero había sacado fuerzas de lo que estaba vivo en el marxismo y de elementos que, aunque mistificados por la influencia del positivismo, eran una continuación del idealismo alemán e italiano.

En mayo de 1919 apareció el primer número de *L'Ordine Nuovo,* un semanario editado por Gramsci, Togliatti, Tasca y Terracini que había de jugar un importante papel en la formación ideológica del futuro Partido Comunista Italiano. En octubre de este mismo año, el Partido Socialista tuvo un congreso en Bolonia en el que decidió, por abundante mayoría, unirse a la III Internacional. El Partido se dividió en dos grupos hostiles y estaba lejos de satisfacer las exigencias de Lenin desde el punto de vista del Comintern, pero el líder soviético consideró a Gramsci y sus amigos como más cercanos a la orientación bolchevique. Una facción extrema dirigida por Amadeo Bordiga afirmaba que el Partido debía renunciar a toda actividad parlamentaria, que sólo degradaba la voluntad revolucionaria de la clase trabajadora: los comunistas no deben tener nada que ver con las instituciones burguesas y deben prepararse para una inmediata lucha por el poder, eliminando de sus filas a cualquiera que no compartiese esta opinión. Tanto el centro del Partido como su ala derecha rechazaban esta política de «abstencionismo», y la última facción no aprobaba la toma del poder mediante el empleo de la violencia. En estas controversias, el grupo *Ordine Nuovo* se distinguió principalmente por su defensa de los consejos obreros: ésta pasó a ser la idea dominante del movimiento, y Gramsci su más elocuente expositor.

Los consejos obreros nacieron durante las grandes huelgas de Turín de los años 1919 y 1920, en parte de forma espontánea y en parte a resultas de la propaganda de *Ordine Nuovo.* Gramsci afirmaba que eran una forma completamente nueva de organización social y que sus funciones no debían confundirse ni con las de los sindicatos, que tenían por misión mejorar las condiciones de la clase trabajadora bajo el capitalismo, ni con las del Partido Socialista, que eran de orden parlamentario e ideológico. Los consejos eran el medio idó-

neo que permitía a todos los trabajadores de una factoría, independientemente de su militancia en un partido, de su religión, etc., participar en la organización de la producción; eran el germen del futuro Estado de los trabajadores, el órgano principal de la dictadura del proletariado. Debían ser elegidos por todos los asalariados de una determinada planta sin excepción, para asumir las funciones de los capitalistas en las fábricas y, en su momento, la organización del Estado.

Gramsci pensó que los consejos obreros eran la contrapartida italiana de la experiencia rusa, y sin duda imaginó (al menos antes de su visita a Moscú) que el sistema soviético encarnaba la misma idea de una transferencia real de poder a los trabajadores. «Todo el poder para los soviets» estaba efectivamente de acuerdo con la doctrina del *Estado y la Revolución*, de Lenin, pero no con la realidad de Rusia. Además, la concepción de Gramsci pone de manifiesto la gran influencia de la idea de Sorel de que la tarea de los productores reales no sólo era dirigir la producción, sino organizar toda la vida social. La sociedad del futuro, por así decirlo, había de tomar su modelo de una planta comercial; además de ser los órganos autónomos de producción, los consejos serían la matriz de la cultura proletaria, y producirían la transformación espiritual de la clase trabajadora.

Por diferentes razones, esta doctrina era inaceptable tanto para la izquierda comunista antiparlamentaria como para el centro y la derecha. La izquierda afirmaba que la verdadera finalidad de la revolución socialista era destruir las instituciones del poder político por la fuerza y establecer nuevos cuerpos que actuasen en nombre del proletariado: desde este punto de vista, si bien no en su confesado antiparlamentarismo, estaba de acuerdo con Lenin. El ala derecha identificaba el gobierno proletario con el dominio del Partido Socialista, respaldado por la mayoría de la sociedad y ejerciendo la autoridad por medios democráticos. Ambas facciones consideraban que la doctrina marxista excluía la idea de una dictadura del proletariado en el sentido de un gobierno directo de los trabajadores —cuyo lugar se encontraba en la fábrica y no en el Parlamento o en los distritos del Partido. Los reformistas querían una democracia representativa con mayoría socialista, mientras que la izquierda defendía una dictadura del Partido; sin embargo, Gramsci imaginó una sociedad en la que todos los aspectos de la vida estaban sometidos al control de toda la masa de productores, cuya liberación económica, política y cultural debía avanzar de forma simultánea.

A pesar de las esperanzas de Gramsci, la serie de huelgas, unidas a la ocupación de las fábricas por los trabajadores y el establecimiento de consejos obreros, no se desarrolló en un movimiento a escala

nacional. En la primavera de 1920 los trabajadores de Turín se vieron obligados a volver al trabajo en los términos fijados por sus empresarios. Gramsci se quedó prácticamente solo en su tenaz defensa de los consejos como arma básica de la emancipación del proletariado.

Sin embargo, no estaba solo en su empeño por crear un partido comunista en el verdadero sentido leninista del término. *L'Ordine Nuovo* se pronunciaba sin cesar contra el reformismo y la falta de resolución de la directiva del Partido, protestando por el hecho de que, a pesar de las resoluciones de Bolonia, el Partido había seguido siendo una institución puramente parlamentaria sin voluntad propia, y de que había abandonado la idea de una revolución proletaria. Tras otro intento nuevamente frustrado de los trabajadores de Turín por ocupar las fábricas durante los meses de agosto-septiembre de 1920, el grupo comunista, de acuerdo con los deseos de Lenin, decidió transformarse en un partido independiente. La facción antiparlamentaria abandonó de mala gana el principio de «abstencionismo», que estaba en conflicto con las directrices formales del Comintern. En noviembre, los comunistas publicaron un manifiesto separatista y en el siguiente congreso del Partido Socialista, celebrado en enero de 1921 en Livorno, se produjo la escisión: los comunistas obtuvieron cerca de la tercera parte de los votos y fundaron el Partido Comunista Italiano. Gramsci (por entonces director editorial de *L'Ordine Nuovo,* que se había convertido en diario) fue miembro del primer Comité Central, dominado por los seguidores de Bordiga. De inmediato se planteó una controversia en el seno del Partido, relativa a si los comunistas debían establecer alianzas con otros partidos socialistas: esta cuestión cobró progresiva importancia a medida que el fascismo empezó a ganar terreno en Italia. Gramsci era partidario de una política de amplias alianzas, que encajaba con el cambio de política del Comintern, producido cuando los comunistas advirtieron que «había bajado la marea revolucionaria». En mayo de 1922 Gramsci viajó a Moscú como representante del Partido Italiano en el Comité Ejecutivo del Comintern; permaneció allí cerca de año y medio, y participó en el IV Congreso del Comintern, celebrado en noviembre de 1923. Mientras, Mussolini llevó a cabo su «marcha sobre Roma». El Comintern retiró su apoyo a Bordiga quien, de acuerdo con su actitud «puramente de clase», no veía diferencia entre la democracia burguesa y el fascismo y se opuso a la política de «frente unido». A causa de numerosos arrestos, el Partido Comunista perdió su directiva, y Gramsci fue reconocido como su jefe por el Comintern. A finales de 1923 dejó Moscú y se trasladó a Viena, desde donde intentó reorganizar el Partido Italiano, desarticulado a causa de las disputas frac-

cionales. Volvió a Italia el mes de mayo de 1924, y al ser elegido miembro del Parlamento pudo disfrutar de inmunidad parlamentaria por entonces. El Partido se encontraba en un estado de extrema debilidad y desorganización. Tras una larga lucha, Gramsci derrotó a la facción de Bordiga (que, a pesar de estar en prisión, podía dominar sobre los grupos locales) y, en un congreso celebrado en Lyon en enero de 1926, obtuvo la mayoría su política de formar un frente unido para restaurar la democracia en Italia. Los comunistas, junto con otros grupos antifascistas, se había separado del Parlamento en junio de 1924, pero ahora decidieron volver a él y utilizar lo que quedaba de las instituciones parlamentarias para fines de propaganda. Estas maniobras tuvieron poco efecto frente a las cada vez mayores medidas represivas del Gobierno fascista. Gramsci fue detenido en noviembre de 1926, y el mes de junio siguiente fue condenado a prisión durante veinte años y cuatro meses. Confinado sucesivamente en varias ciudades, transcurrido un tiempo se le permitió escribir y recibir libros. En la medida en que su frágil salud y las condiciones de la cárcel se lo permitieron, pasó el resto de su vida leyendo y escribiendo notas que constituyen una de las más originales contribuciones al marxismo del siglo XX.

Indudablemente, fue gracias a su arresto por lo que Gramsci pudo seguir siendo miembro del Partido Comunista. De esta forma evitó ser expulsado de él o condenado por la Internacional, por el hecho de que había cortado casi todo contacto con el Partido. Leía periódicos y recibía noticias atrasadas de los acontecimientos políticos por medio de los familiares que le visitaban, pero dejó de influir personalmente en los hechos. Poco después de su arresto envió una carta a los líderes bolcheviques en la que mostraba su apoyo a la mayoría del momento (Stalin y Bujarin) contra Trotski, pero expresaba su inquietud por la ferocidad de sus conflictos intestinos, acusando claramente a los bolcheviques de haber olvidado su deuda con el proletariado internacional y haber comprometido así la totalidad de la obra de Lenin. Al mismo tiempo, convencido de que la clase equivocada no podía luchar a menos que se aliase con el campesinado, mostró su oposición al programa de Trotski acerca de la industrialización forzosa a expensas del campesinado. Togliatti, que había pasado a ocupar el papel de Gramsci como representante italiano en el Comintern, decidió apoyar totalmente a Stalin, lo que hizo durante los treinta años siguientes, quedándose Gramsci solo en su crítica a Moscú. Sin embargo, a finales del año 1928, Stalin modificó la política del Comintern y del Partido Bolchevique en la dirección opuesta a las ideas de Gramsci. Abandonó la idea de un frente unido, centró el ataque en

la socialdemocracia (el «socialfascismo») y anunció que la revolución mundial era inminente y que los comunistas habían de prepararse para un tránsito directo a la dictadura del proletariado; Bujarin cayó, y Stalin inició la colectivización masiva de la agricultura soviética. Togliatti organizó una purga de los elementos refractarios en lo que quedaba del Partido Comunista Italiano (una de las víctimas fue Angelo Tasca). Gramsci mostró su oposición a la nueva política del Comintern y su simpatía por los «desviacionistas» expulsados en una conversación con su hermano, que le visitó en la cárcel; sin embargo, como ha mostrado el biógrafo de Gramsci, Giuseppe Fiori, el hermano dio a Togliatti un falso relato de lo dicho, salvando así a Gramsci de una condena segura por las autoridades del Partido y del Comintern.

Hacia finales de 1933, Gramsci fue autorizado a trasladarse a una clínica privada bajo vigilancia policial, y hacia finales del siguiente año, ya con muy mal estado de salud, fue liberado temporalmente. Trabajó hasta mediados de 1935 y se trasladó después a un hospital de Roma, donde murió en abril de 1937.

Además de las cartas, Gramsci escribió cerca de tres mil páginas en la cárcel. Todos estos escritos fueron publicados después de la Segunda Guerra Mundial; la primera edición de las cartas, de 1947, fue abreviada por los comunistas italianos por razones políticas. Las diversas notas entre 1929 y 1935 se reunieron en seis nuevos volúmenes: *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (1948), *Gli intelletuali e l'organizzazione della cultura* (1949), *Il risorgimento* (1949), *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno* (1949), *Letteratura e vita nazionale* (1950), *Passato e presente* (1951). También se reimprimieron algunos de sus primeros artículos y obras menores.

El acusador que declaró en el juicio de Gramsci que «su cerebro debía ponerse fuera de acción durante veinte años» consiguió su propósito real. Si se hubiera permitido a Gramsci pasar los años fascistas en el exilio, se habría convertido en una de las muchas víctimas del comunismo —a menos que hubiera ido a Moscú, donde sin duda hubiera sido condenado a muerte— y habría pasado el resto de sus días en una estéril defensa de sus acciones políticas en beneficio de un público inexistente. Gracias a su encarcelamiento, que queriéndolo o no le mantuvo separado de los problemas del momento, se vio obligado a trabajar en temas más teóricos y de fundamentación. Como resultado de ello tenemos sus interesantes notas de prisión, que constituyen, entre otras cosas, un ensayo de filosofía marxista de la cultura cuya originalidad y amplitud no pueden negarse.

2. *La autosuficiencia de la historia: el relativismo histórico*

El principal tema de las reflexiones de Gramsci es el que dominó los primeros escritos de Marx: la cuestión de la relación entre las ideas, sentimientos y voluntad humanas con los procesos sociales «objetivos». Muy pocos marxistas expresaron tan enfáticamente el punto de vista generalmente conocido con el nombre de «historicismo» (en uno de los sentidos de este término), por oposición a trascendentalismo. La esencia de este pensamiento consiste en que el significado y «racionalidad» de toda conducta humana y de todo producto de la actividad humana, incluidas las obras de la mente tales como la filosofía y la ciencia, se manifiestan sólo en relación con los procesos históricos «globales» de los que forman parte. En otras palabras, la «verdad» de la filosofía o de la ciencia lo es en un sentido socialmente pragmático: lo que es verdadero es aquello que, en una determinada situación histórica, expresa la tendencia real de desarrollo de esa situación. Ni las filosofías ni las ciencias pueden ser juzgadas por otros criterios diferentes a los que utilizamos para juzgar a las instituciones sociales, las ideas religiosas, las emociones o los movimientos políticos. Este relativismo antipositivista y anticientifista de Gramsci estaba arraigado, sin duda, en sus estudios croceanos, pero era en su opinión la quintaesencia del marxismo —o bien, de la «filosofía de la praxis», término que utilizó generalmente en sus notas de cárcel para eludir al censor, pero que también constituía una descripción precisa de su punto de vista. El marxismo, en particular, era también «verdadero» en este sentido histórico, es decir, que expresaba la «verdad» de su época mejor que cualquier otra teoría. Las ideas no podían comprenderse fuera de su contexto histórico y social, independientemente de su función y origen; no había así algo semejante a una «filosofía científica» en el sentido en que la mayoría de los marxistas utilizaban este término, es decir, una filosofía que «reflejase» la realidad tal como era, independientemente de que la conociéramos o no. Sin embargo, de igual forma, tampoco había una «ciencia científica», es decir, una ciencia que meramente describiese el universo tal como éste es, independientemente del hombre. «Si hemos de escapar del solipsismo y de las concepciones mecanicistas implícitas en la idea del pensamiento como actividad receptiva y ordenadora, debemos plantear la cuestión "históricamente" *(storicisticamente)*, basando al mismo tiempo nuestra filosofía en la "voluntad" (en última instancia, la actividad práctica o política) —pero una voluntad racional, no arbitraria, que se realiza en tanto se corresponde con las necesidades sociales objetivas: es decir, en la medida en que es idéntica con la realización progresiva de la historia universal. Si

esta voluntad está representada inicialmente sólo por un individuo, su racionalidad se demuestra por el hecho de que pasa a ser aceptada por la mayoría de la humanidad y se convierte entonces en una cultura, en cuestión de "sentido común", una concepción del mundo, con una ética conforme a su estructura» *(Opere,* vol. 2, 1949, pp. 22-23). En otras palabras, la veracidad de una idea es confirmada por, o quizá consiste realmente en el hecho de que prevalece históricamente —una concepción irreconciliable con la habitual de que la verdad lo es independientemente de si o de cuándo es conocida, o de quién y de qué forma la conciba como verdadera. «Las ideas no nacen de otras ideas, las filosofías no engendran otras filosofías, sino que éstas son una expresión siempre nueva del desarrollo histórico real (...). Toda verdad, aun cuando ésta pueda ser universal y expresable en una fórmula abstracta de tipo matemático (...), debe su eficacia al hecho de estar expresada en el lenguaje de situaciones particulares y concretas; si no puede ser expresada así constituye una expresión bizantina y escolástica, un pasatiempo para traficantes de frases» *(Opere,* vol. 7, 1952, p. 63). Gramsci, es cierto, rechaza la acusación de relativismo, pero no está claro cómo puede disculparse de ser un relativista histórico. Criticando a Bujarin, dice: «Pensar que una afirmación filosófica es verdadera en un determinado período histórico, es decir, como la expresión inseparable de una determinada actividad o praxis histórica, que es asumida y "anulada" [*vanificata*] en un período posterior; pensar esto sin caer en el escepticismo o el relativismo moral e ideológico, en otras palabras, adoptar una concepción historicista de la filosofía, constituye una empresa intelectual ardua y difícil» *(Il materialismo storico, Opere,* vol. 2, p. 133). Es difícil decir algo más de Gramsci por cuanto se refiere al sentido epistemológico de la «verdad». Pero la idea básica está clara: consiste en reducir todos los productos de la mente a una función histórica y en negar la distinción estricta entre la ciencia y las formas no científicas de actividad mental. «Según la teoría de la praxis, resulta claro que la historia humana no es explicada por la teoría atómica, sino al revés: la teoría atómica, al igual que todas las demás hipótesis y opiniones científicas, forma parte de la superestructura» *(ibid.,* p. 162). Lo que estaba tan «claro» para Gramsci no lo estaba para la mayoría de los marxistas, que adoptaron la concepción opuesta de que la explicación científica del universo se acumula históricamente al igual que el progreso de la «verdad» en el sentido cotidiano, y que la ciencia, al contrario que las creencias religiosas o las opiniones políticas, no forma así parte de la «superestructura»: según esta idea, el propio marxismo, como teoría científica, puede ser defendido «ob-

jetivamente», es decir, independientemente del hecho de que también realice funciones políticas como arma de la clase trabajadora.

En virtud de este «historicismo absoluto» (en frase de Gramsci), todos los conceptos por los que se organiza nuestro conocimiento del mundo se relacionan primordialmente no con las cosas, sino con las relaciones entre los usuarios de estos conceptos. «La materia no ha de considerarse en sí [*come tale*], sino tal y como se organiza social e históricamente para la producción; de igual modo, la ciencia natural ha de considerarse esencialmente como una categoría histórica, una relación humana» (*ibid.*, p. 160). Lo mismo es válido para la idea de «naturaleza humana»: como Gramsci repite una y otra vez, no existe nada semejante a una naturaleza humana inmutable, sino sólo relaciones sociales históricamente variables. Parece así rechazar la idea de sentido común de que todos los cambios históricos se producen dentro de los límites fijados por circunstancias biológicas y físicas relativamente permanentes, por las que el hombre halla un universo por gobernar. A este respecto, Gramsci vuelve a la idea de «historicismo puro» que está presente en Marx, pero que fue casi completamente descartada por las interpretaciones evolucionistas al estilo de la de Engels. (Antes de Gramsci, sólo Brzozowski intentó concebir el marxismo de esta forma radicalmente anticientista, si bien estas tendencias pueden hallarse también en Labriola, aunque de forma menos radical.) Para Gramsci no existe nada, sino la cambiante forma de la «praxis» humana: todo significado deriva de la praxis y está relacionado con ella. Las preguntas y respuestas cobran significación sólo en la medida en que puedan ser integradas en el proceso humano de autocreación. En este sentido, la historia humana constituye el único límite absoluto del conocimiento.

Por la misma razón Gramsci, más que cualquier otro marxista, rechazó la idea de que todo el dominio de la «superestructura» constituye una expresión de los aspectos «verdaderamente reales» de la vida social, es decir, relaciones de producción y distribución. La misma distinción entre «base» y «superestructura» le pareció inesencial. Repitió más de una vez, sobre todo en su controversia con Croce, que era absurdo criticar a los marxistas afirmando que la «superestructura» era un mundo de meras apariencias o un lado «menos real» de la vida que las relaciones de producción. En los diversos aspectos de la «superestructura» las clases sociales llegaban a cobrar conciencia de su posición y oportunidades, y eran capaces de cambiar las condiciones sociales de las que así llegaban a ser conscientes. Esto constituía un proceso continuo, y no había, por tanto, motivo para hablar de la «primacía» de la base o de discutir qué venía «primero», y menos de postular un determinismo unilateral por el que la «base»

creaba la «superestructura» que necesitaba. Si cualquier forma de «superestructura» podía ser considerada como mera apariencia, esto sólo significaba que había sobrevivido a su función histórica y ya no era capaz de organizar fuerzas sociales: esto era válido tanto para las doctrinas filosóficas o religiosas y las tendencias artísticas como para las teorías científicas.

3. *Crítica del «economicismo». Previsión y voluntad*

Gramsci utiliza los términos «fatalista», «determinista» y «mecanicista» casi sin distinción y siempre con referencia a ideas que considera radicalmente opuestas a la doctrina marxista. No discute que exista un fuerte componente determinista en la historia del marxismo, pero lo atribuye a las circunstancias históricas de la primera etapa del movimiento obrero. En tanto la clase oprimida no posee la iniciativa, sino que está limitada principalmente a una acción defensiva, debe desarrollar la idea compensatoria de que está forzada a triunfar pronto o tarde en razón de las «leyes históricas», y de que la historia está «objetivamente» de su lado. Esta es una fe primitiva, cuasirreligiosa, necesaria en las primeras etapas y comparable a las teorías fatalistas de la predestinación cristiana. Alcanzó su cumbre en el idealismo alemán en la proposición de que la libertad es la conciencia de la necesidad (Gramsci parece interpretar la fórmula de Hegel en sentido estoico); de hecho, no es sino el grito de «Es la voluntad de Dios». A lo largo de la historia las creencias fatalistas han funcionado como la ideología de grupos dependientes, y lo mismo sucedió en los primeros días del movimiento obrero. Sin embargo, una vez que el proletariado ha dejado de estar condenado a una actitud defensiva y cobra conciencia de su posición social y es capaz de tomar la iniciativa, ya no necesita creer en la providencia histórica que vigila su destino: toda idea de este tipo es entonces un obstáculo a superar lo más rápidamente posible.

La filosofía de la praxis no puede, por su propia naturaleza, confiar en la actuación de «leyes históricas» como agentes de cambio social, como deidades ocultas que utilizan a los seres humanos para alcanzar sus fines. Ciertamente, la clase trabajadora, cuando alcanza el nivel de conciencia en que es capaz de tomar la iniciativa, halla unas circunstancias históricas que no pueden ser alteradas arbitrariamente; el rechazo del determinismo no significa así que en cualquier situación la fuerza de voluntad humana puede alcanzar lo que desee y no está sometida a límite alguno. Pero la cuestión de cuál de los varios desarrollos posibles tendrá lugar no está prejuzgada por nin-

guna ley histórica, pues la historia no es nada sino la praxis humana, y por tanto incluye la voluntad. «Puede decirse —escribe Gramsci— que el factor económico (entendido en el sentido inmediato y judaico del economicismo histórico) es sólo una de las diversas formas en las que se manifiesta el proceso histórico básico (factores de raza, religión, etc.); pero es este proceso histórico básico el que pretende explicar la filosofía de la praxis, y ésta es la razón por la que es una filosofía, una "antropología" y no un mero canon de investigación histórica» (*Passato e presente, Opere*, vol. 7, pp. 183-4). Gramsci no explica qué entiende por «proceso histórico básico», del cual los cambios económicos, al igual que los culturales, no son más que una manifestación particular. Sin embargo, parece claro que considera las teorías de la historia evolucionistas y deterministas, e igualmente el principio de la «primacía» causal de las relaciones de producción con respecto a los fenómenos culturales, como una concepción completamente errónea del marxismo.

Como el proceso histórico es indivisible y se «expresa» simplemente en diversos aspectos de la vida social, es imposible mantener la concepción «tecnológica» de la relación entre la teoría y práctica corriente entre los marxistas, es decir, la idea de que la tarea de los teóricos consiste en proporcionar a los políticos prácticos planes efectivos de acción basados en un análisis «científico» y «objetivo» de los procesos sociales. Gramsci protesta contra la idea de que la teoría es instrumental o auxiliar con respecto a la práctica. Los procesos sociales importantes tienen lugar gracias al desarrollo de la conciencia de clase, y esto es imposible sin organización e intelectuales. La acción política y la conciencia de esta acción, su dirección y finalidad, no son dos fenómenos separados, sino aspectos de un mismo proceso, y es difícil hablar de cualquier «primacía». Los intelectuales como tales son partícipes de una «praxis» social, y los políticos como tales son teóricos. En consecuencia, Gramsci afirma que Lenin prestó un servicio a la filosofía mejorando la teoría y práctica de la política. Esto está de acuerdo con la idea de Gramsci de la «unidad de la teoría y la práctica», pero al mismo tiempo parece negar a Lenin el título de filósofo en el estricto sentido del término; de hecho, Gramsci no hace mención de las ideas filosóficas de Lenin.

Por la misma razón, en opinión de Gramsci, no hay motivo para separar los pronósticos históricos de los actos por los que se cumplen. El acto de prever coincide con el acto de realizar lo previsto. «En realidad podemos predecir "científicamente" sólo la lucha, pero no sus fases concretas, que tienen que ser el resultado de fuerzas conflictivas en constante movimiento: éstas no pueden reducirse nunca a cantidades fijas, porque la cantidad se transforma en ellas siempre

en cualidad. De hecho, "prevemos" en la medida en que estamos activos, aportando así un esfuerzo consciente, y por tanto contribuyendo materialmente al resultado "previsto". La previsión no es así un acto de conocimiento científico, sino la expresión abstracta de un esfuerzo, la forma práctica en que se crea una voluntad colectiva. En realidad, ¿cómo podría ser la previsión un acto de conocimiento? Sólo podemos conocer lo que es o ha sido, pero no lo que será, pues esto no existe, y es por definición incognoscible. Por ello la previsión sólo puede ser un acto práctico» (*Il materialismo storico,* p. 135).

Así, en opinión de Gramsci, no conocemos los procesos sociales «observándolos» desde fuera; de hecho, no existe tal observación. El conocimiento es un «aspecto» o «expresión» del desarrollo social, en la misma medida que los cambios económicos. (Gramsci niega expresamente que el desarrollo económico puede ser «reducido» a la mejora de las fuerzas productivas: en sus *Notas sobre Maquiavelo* (*Opere,* vol. 5) se enfrenta a Achille Loria, como portavoz de este «economicismo» pseudomarxista.) De igual forma rechaza la distinción tradicional entre *ser* y *deber ser,* tal y como se halla en Kant y los neokantianos, pero también entre los marxistas, de tendencia «positivista». El deber es la forma en que los hombres expresan sus deseos, esperanzas y anhelos: es, por tanto, una parte de la realidad social, tan buena como cualquier otra. Es tan real como aquello que es: de hecho, es acción incompleta, al igual que el conocimiento es una forma de acción práctica. En realidad, desde el punto de vista de una filosofía en la que la «praxis» es la categoría más general, no se plantea la distinción entre Es y Debe, como tampoco se plantea en el pragmatismo.

Sin embargo, de aquí no se sigue —y éste es un punto importante de la argumentación de Gramsci— que las ideas de las personas sean simplemente un reflejo perfecto y cristalino de su posición social y actividad práctica. Si esto fuera así, no podría hablar uno de falsa conciencia, mistificación ideológica o gradual desarrollo de la conciencia de clase, pues la conciencia sería siempre absolutamente transparente; pero sabemos que las cosas son de otro modo. Gramsci señala con frecuencia que existe una contradicción entre lo que las personas afirman y lo que implícitamente reconocen, como se refleja en su conducta; y esta contradicción es más bien la norma que la excepción. Las personas tienen, por así decirlo, dos actitudes o conjuntos de estandards conflictivos, los que proclaman y los que expresan en sus actos. ¿Cuál de ellas constituye la «verdadera» actitud del individuo? Gramsci se inclina claramente a pensar que lo que importa es lo que la gente hace, aun cuando sus palabras traicionen sus actos; por cuanto concierne a la «unidad de la teoría y la prác-

tica», la conciencia real se expresa en la conducta social deliberada, mientras que cualesquiera expresiones en contrario son meramente verbales y «superficiales». Gramsci no discute casos particulares, pero vemos claramente donde quiere ir: un ejemplo notable es la situación en la que las clases dependientes reconocen verbalmente los principios inculcados por la Iglesia y la educación tendentes a mantener la dominación de clase —en particular, el principio de la santidad de la propiedad—, pero al mismo tiempo se comportan en la práctica como si no tomaran en serio estos principios, por ejemplo, cuando las fábricas son ocupadas por los trabajadores.

Sin embargo, Gramsci no desarrolló o particularizó estas observaciones, por lo que no está claro su exacta intención. Que las personas dicen una cosa y hacen otra es una verdad bastante común, incluso en la forma que acepta que no actúan por hipocresía o mala fe, sino que son realmente incapaces de comprender sus propios motivos, las razones de sus actos y la medida en que están en conflicto con los principios reconocidos. Este tipo de incongruencia no es en modo alguno una prerrogativa de los oprimidos, sino que es igualmente característica de las clases privilegiadas, como mostraron los moralistas del siglo XVII. Tampoco se sigue de esta divergencia que los principios que gobiernan la conducta real sean «más reales» que los declarados pero no practicados; en realidad, no está claro qué significa esta afirmación. Lo más que podemos inferir del hecho de que la incongruencia sea tan predominante es que las normas morales son principalmente un medio de obligar a las personas a comportarse de forma contraria a sus inclinaciones naturales —un estado de cosas que se aplica a todos los campos de la conducta moral y no sólo a los relacionados con la lucha de clases. La influencia de los estandards verbalmente reconocidos sobre la conducta real varía según un espectro continuo, y es, por tanto, de dudosa utilidad hablar de dos tipos de *Weltanschaaung* *, la implícita y la explícita. Sin embargo, menos que nada debemos suponer que, en caso de divergencia, es la visión «implícita» expresada en la acción la que merece la aprobación, y no la otra. La santidad de la propiedad es violada en la práctica no sólo por los oprimidos, sino también por los privilegiados; no sólo en actos relativos a la lucha de clases, sino también en casos individuales de robo y extorsión. Sin duda, la idea real de Gramsci fue simplemente que las clases sociales persiguen a menudo sus intereses de formas contrarias a las normas aceptadas de la cultura a que pertenecen; pero para establecer este hecho indudable no había necesidad de invocar una teoría de «dos *Weltanschaaungen*».

* «Cosmovisión». *(N. del T.)*

Como hemos visto, en opinión de Gramsci el marxismo no era una descripción «científica» de la realidad social de la que podían deducirse normas prácticas para la acción política efectiva, sino una expresión de la conciencia de clase del proletariado y un aspecto o componente de su lucha práctica. En consecuencia, afirmó, no tenía sentido dividirla en aspectos «filosóficos», «sociológicos» y «políticos». La filosofía, afirmó repetidas veces, podía ser sinónima o con la historia o con el proceso social, o bien podía ser la conciencia teórica de este proceso y, por tanto, parte inseparable de él. La sociología como tal era un intento condenado de antemano por aplicar formas características de pensamiento científico a los fenómenos sociales, en la esperanza de que éstos llegaran a someterse a leyes y ser tan predictibles como las revoluciones de los planetas. Pero esta idea no era más que una reliquia del mecanicismo. No existía una «sociología marxista» ni tampoco existían «leyes sociológicas». Lo que las personas pensaban acerca de los fenómenos sociales era a su vez un fenómeno social, una expresión de su iniciativa o pasividad hacia el mundo. En particular, la «filosofía de la praxis» era un acto de autoconocimiento del proletariado, en el que asumía el papel de iniciador de grandes procesos históricos: no era, por tanto, una mera descripción de la realidad, sino un acto práctico. En este respecto, si bien no en todos los demás, la crítica de Gramsci del «mecanicismo» coincide con la de Lukács.

Gramsci se propuso por todos los medios posibles minimizar o salvar la distinción entre pensamiento y conducta. Como la conducta específicamente humana era siempre más o menos consciente y como, por otra parte, las formas más refinadas de pensamiento filosófico, teórico y científico no eran nada, sino formas a través de las cuales los seres humanos llegaban a ser socialmente conscientes de su propia práctica, se seguía que todo en la conducta humana era en cierto sentido «filosófico»; todo el mundo tenía una filosofía propia, si bien podía no expresarla adecuadamente.

Estas ideas de Gramsci fueron puestas en cuestión más de una vez, por marxistas y no marxistas. Por una parte, acentuó el singular papel de los intelectuales en la formación de la conciencia de clase y la organización de la lucha de clases; por otro, se expresó a menudo como si la diferencia entre la conciencia implícita y teórica careciese de importancia —todo el mundo era filósofo, porque actuaba conscientemente; la filosofía no era más que un nombre para el proceso histórico, la suma de todas las acciones humanas. Era fácil inferir de esto que no había una diferencia real entre el hecho de que una persona realizase simplemente un acto o que pudiese dar una explicación coherente de por qué lo hacía: en otras palabras, un tra-

bajador que adoptaba cierta acción para defender sus intereses era tan «teórico» como Marx, que intentó desarrollar a partir de estos actos una teoría universal de la historia. Esta idea llevaría a un completo nihilismo teórico, que Gramsci, de hecho, desautorizó, con lo que mostraba ser incongruente en este punto. Su interés fue presentar la teoría como un mero «aspecto» de la conducta, sin un *status* especial. Pero es imposible argumentar desde la conducta hasta la conciencia teórica: el hecho de que la conducta de un caracol obedece a leyes biológicas no significa que el caracol sea consciente de ellas. En realidad, la conducta humana es siempre más o menos consciente, pero en razón de que los seres humanos no son muchas veces conscientes de sus verdaderos motivos o de las causas de sus acciones, no son esencialmente diferentes de los caracoles en este aspecto. La noción de «conciencia teóricamente implícita» muestra ser así autocontradictoria.

4. *Crítica del materialismo*

El historicismo total y la idea de que la praxis colectiva es la única realidad absoluta, determinante de si una cuestión o respuesta filosófica es o no significativa, es una negación del materialismo, pues es una negación de cualquier tipo de metafísica.

Desde este punto de vista, Gramsci fue coherente, y su objetivo fue restaurar la original intuición marxista oscurecida por las ingenuidades de Engels y Lenin. Su punto de partida antimetafísico se aprecia más claramente en su extensa crítica de la *Teoría del Materialismo Histórico,* de Bujarin, publicada por vez primera en 1921 y traducida después al francés; pero con posterioridad repitió muchas veces las mismas ideas. Si, en realidad, todo aquello que tiene interés para nosotros se nos manifiesta sólo en conexión con nuestra actividad práctica, no tiene interés alguno preguntarse por el universo «en sí». Según Gramsci, el marxismo nos enseña que no existe una «realidad» subsistente en y por sí misma [*per sè stante, in sè e per sè*], sino sólo en relación histórica con los seres humanos que la modifican (*Opere,* vol. 2, p. 23). Posteriormente leemos:



¿Se supone que puede haber una objetividad fuera de la historia y fuera de la humanidad? Pero ¿quién habría de juzgar esta objetividad? ¿Quién podría adoptar el punto de vista del «universo en sí» y qué significaría este punto de vista? Puede suceder muy bien que tengamos que vérnoslas aquí con un residuo de la idea de Dios, y en especial con la noción mística de un Dios desconocido (...). 'Objetivo' significa siempre «humanamente objetivo», lo que puede corresponder exactamente a «históricamente subjetivo», es decir, 'obje-

tivo' significaría «subjetivo universal». El hombre posee un conocimiento objetivo en tanto que el conocimiento es real para toda la especie humana históricamente unificada en un sistema cultural (...). El concepto de 'objetividad' en el materialismo metafísico pretende significar aparentemente una objetividad que existe fuera de nosotros y dentro de nosotros a la vez; pero cuando decimos que una cierta realidad existiría incluso si el hombre no existiera, o estamos utilizando una metáfora o cayendo en un tipo de mística. Podemos conocer la realidad sólo en relación a la humanidad, y como el hombre es desarrollo histórico [*divenire,* «devenir»], lo mismo sucede con el conocimiento, la realidad, la objetividad, etc. *(Opere,* vol. 2, pp. 142-3).

No hay necesidad de demostrar que estas ideas son precisamente contrarias a la metafísica materialista de Engels y Lenin. Sin embargo, Gramsci apela ocasionalmente a Engels y específicamente a su afirmación de que la materialidad del universo se prueba por el desarrollo histórico de la ciencia y la filosofía. Según Gramsci, esta afirmación incorpora en cierta forma la historia de la ciencia en el mismo concepto de materialidad, es decir, el desarrollo del conocimiento no prueba tanto la «materialidad del universo» cuanto la crea. Esta idea se aprecia aún más claramente en su crítica de Lukács, quien rechazó la idea de Engels de la «dialéctica de la naturaleza» sobre la base de que la dialéctica, siendo como es un proceso de unificación de sujeto y objeto, sólo se puede aplicar a la historia humana. Gramsci parece defender a Engels, afirmando que Lukács presupone un dualismo entre naturaleza y hombre; si la historia de la naturaleza es incluida en la historia de la humanidad, no hay razón por la que la dialéctica deje de aplicarse también a la naturaleza. Este razonamiento no sólo no rehabilita el materialismo de Engels, sino que acentúa el «subjetivismo histórico» de Lukács, pues subsume la historia natural en la historia humana y no al revés. En esta interpretación el marxismo se convierte en un solipsismo colectivo, una cosmovisión totalmente relativa a la práctica social humana.

En opinión de Gramsci, el materialismo, lejos de ser contrario a la religión, es el resultado directo de la superstición religiosa; es como el primitivo sentido común, la «obviedad» aparente que sólo oculta una falta de pensamiento crítico.

El público en general ni siquiera cree que pueda haber un problema semejante al de si existe objetivamente el mundo exterior: sólo hay que plantear la cuestión en estos términos para suscitar un ataque de irreprimible y gargantuesca risa *. El público «cree» que el mundo exterior es objetivamente real,

* Kant considera que la falta de una prueba contundente de «la existencia de las cosas fuera de nosotros» es el «escándalo de la filosofía» y el terreno abonado para el escepticismo. Por el contrario, Heidegger, que comenta esta tesis de Kant, considera el «escándalo de la filosofía» el hecho de que «se

pero surge entonces la cuestión: ¿cuál es el origen de esta «creencia» y cuál es el valor del término 'objetivamente'? De hecho es una creencia de origen religioso, incluso si la persona en cuestión carece de sentimientos religiosos. Como todas las religiones han enseñado siempre que el mundo, la naturaleza, el universo, fueron creados por Dios antes de crear al hombre, de forma tal que el hombre advino a un mundo ya hecho, catalogado y definido de una vez por todas, esta creencia se ha convertido en una opinión consolidada de «sentido común» y perdura tan enérgicamente como siempre, aun cuando los sentimientos religiosos se hayan apagado o extinguido. Y, en consecuencia, apelar a la experiencia del sentido común para ridiculizar al subjetivismo es una especie de recurso «reaccionario», una vuelta implícita al sentimiento religioso; como vemos, los escritores y oradores católicos recurren a los mismos medios para producir el mismo efecto de corrosivo ridículo *(Opere,* vol. 2, p. 138).

Las alusiones de Gramsci están claras. Se educó en un tiempo en que la filosofía católica estaba dominada por la batalla contra el modernismo y sus doctrinas «idealistas», cuando la forma más fácil para derrotar a un adversario en beneficio de un auditorio no especializado era afirmar que los idealistas pensaban que «esta mesa» no existía o era una mera apariencia, mientras que cualquier niño podía ver que estaban equivocados. La polémica de Lenin contra el «idealismo» estuvo al mismo nivel, y no es sorprendente que las analogías se presentasen a sí mismas.

Gramsci era bien consciente de la crudeza de formas en que el marxismo se enseñaba y predicaba comúnmente. En cierta medida lo consideraba inevitable o en, cualquier caso, comprensible: el marxismo era, después de todo, una cosmovisión del proletariado, que era un grupo socialmente dependiente, y en sus formas cotidianas no podía ir más allá del nivel de la superstición popular y el sentido común normal. Pero en esta forma no podía desafiar efectivamente a las ideologías de las clases educadas: sólo podía obtener victorias baratas e ilusorias contra sus adversarios más primitivos. Si los marxistas querían mantener el liderazgo en el campo intelectual debían desafiar a adversarios de importancia y realizar un sincero intento por comprender sus ideas.

Gramsci fue uno de los pocos marxistas que intentó restaurar el «inmanentismo» histórico o el «subjetivismo colectivo» como el verdadero contenido filosófico del marxismo, en un momento en que la evidencia corroboradora era escasa. (Los primeros escritos de Marx, sobre todo los Manuscritos de París, de 1844, fueron publicados estando Gramsci preso, y no pudo haberlos leído; las *Tesis sobre Feuerbach* eran el principal material disponible para la interpretación filo-

esperen y se intenten sin cesar semejantes pruebas» *(Sein und Zeit,* p. 205). *(N. del T.)*

sófica del marxismo.) En este aspecto sus ideas son completamente incompatibles con la ortodoxia leninista.

5. *Los intelectuales y la lucha de clases. El concepto de hegemonía*

En la búsqueda de formas en las que la nueva clase, en su esfuerzo por dominar la vida social, pudiera o debiera reconocer su propia cultura, Gramsci se remitió con frecuencia a la historia de la Iglesia Romana. Parece haberse impresionado por la fuerza ideológica del cristianismo, y puso especial énfasis en el cuidado que la Iglesia tomó en todas las épocas por evitar el desarrollo de una separación excesiva entre la religión de los cultos y la del pueblo llano, y en preservar la unión de las enseñanzas impartidas a los fieles de todos los niveles. Gramsci mantuvo de hecho que el vínculo era puramente «mecánico», pero reconoció que la Iglesia había tenido un enorme éxito en su lucha por dominar la conciencia de los hombres. Si la clase trabajadora había de satisfacer las exigencias de la situación que permitía crear una nueva cultura y un nuevo sistema de poder, debía crear también nuevas formas de trabajo intelectual y una nueva interrelación entre la política y la producción económica por una parte, y por otra, la actividad de aquellos intelectuales que se ponían del lado del proletariado.

El proletariado necesitaba intelectuales «orgánicos» (uno de los adjetivos favoritos y más frecuentes de Gramsci), es decir, intelectuales que no se limitaran a describir la vida social desde fuera de acuerdo con normas científicas, sino que utilizaran el lenguaje de la cultura para «expresar» las experiencias y sentimientos reales que las masas no podían expresar por sí mismas. Para comprender estas experiencias, deben sentir las mismas pasiones que las masas. Gramsci utilizó el término «intelectuales» en un sentido amplio, prácticamente equivalente a *intelligentsia* o al conjunto de todas las personas cultas. Por una parte, cada una de las «principales» clases sociales desarrollaba su propio estrato intelectual; por otra, el trabajo intelectual unía a las personas en un solo estrato que preservaba la continuidad de la cultura a través de los tiempos y estaba unido por una cierta solidaridad. El hecho de que los intelectuales aparecieran bajo la forma de un *métier* separado, en oposición a ser los portavoces de un determinado punto de vista de clase, les inclinaba hacia filosofías idealistas que afirmaban la total autonomía de la actividad intelectual. La victoria de la clase trabajadora era imposible sin una victoria cultural, y para ello tenía que desarrollar un estrato intelectual que

pudiera expresar las experiencias reales de las masas con convicción y en un lenguaje culto. Esto valía para la filosofía tanto como para la literatura, las cuales no podían expresarse realmente por su propia «lógica» histórica, sino que «expresaban» las relaciones sociales distintivas de una determinada época. De ahí no se seguía que, por ejemplo, la literatura pudiera reducirse a propaganda política. Por el contrario, una obra de arte era una obra de arte no en razón de su contenido moral o político, sino de su forma, con la que se identificaba su contenido; una intención extraartística que gobernase la obra del artista no podía producir de por sí una obra de ningún valor. Por ello carecía de utilidad intentar producir una cultura artificial sin intelectuales que compartiesen realmente los valores de la clase trabajadora.

Precisamente porque el proceso era un único todo, ni las actividades culturales ni los intelectuales tenían ninguna significación autónoma. De ahí se seguía que el carácter «orgánico» de la obra intelectual y artística era también una condición del rendimiento cultural.

Gramsci creía que la clase trabajadora estaba en trance de crear su propia cultura original, muy diferente de la de la burguesía: destruiría los mitos y prejuicios burgueses y establecería por vez primera valores espirituales realmente universales. No está claro en los argumentos de Gramsci en qué medida pensaba que la continuidad cultural había de ser quebrada por la revolución proletaria. No habló el lenguaje de los radicales rusos del Proletkult, pero insistió en que la nueva cultura debía ser «bastante diferente» de la antigua. Este lenguaje admite cualquier conclusión deseada en cuanto a la manera y la forma en que había de ser destruida la antigua cultura.

Sin embargo, y esto es importante en el razonamiento de Gramsci, los trabajadores sólo podrían ganar si conseguían una «hegemonía» cultural antes de alcanzar el poder político. El concepto de hegemonía es importante en los escritos de Gramsci, pero es utilizado con diversos sentidos. Ocasionalmente parece identificarlo con el poder político ejercido mediante la coerción, pero por norma distingue entre ambos conceptos, de forma que hegemonía significa el control de la vida intelectual de la sociedad por medios puramente culturales. Cada clase intenta asegurarse una posición de dominio no sólo en las instituciones públicas, sino también con respecto a las opiniones, valores y estándards reconocidos por la mayoría. Las clases privilegiadas de su época se aseguraban una posición hegemónica tanto en la esfera intelectual como en la política; subyugaban a los demás por estos medios, y la supremacía intelectual era la condición previa para el dominio político. La principal tarea de los trabajadores de la época moderna consistía en liberarse espiritualmente a sí mismos de la cul-

tura de la burguesía y de la Iglesia y en establecer sus propios valores culturales de forma tal que atrajeran a los oprimidos y a los estratos intelectuales hacia sí mismos. La hegemonía cultural era una condición fundamental y previa para la consecución del poder político. La clase trabajadora sólo podría alcanzarla impartiendo primero su cosmovisión y sistema de valores a las demás clases que pudiesen ser sus aliados políticos: de esta forma se convertiría en el líder intelectual de la sociedad, al igual que había hecho la burguesía antes de alcanzar el poder político.

Ninguna clase oprimida de la historia había conseguido hacer esto. La situación típica era de la de una distancia insalvable entre la cultura de masas y los intelectuales; un ejemplo especialmente sorprendente, de amplias consecuencias, fue la divergencia entre el humanismo del Renacimiento y la Reforma. Esta última era un movimiento de masas y la primera una crítica puramente intelectual. En última instancia, pensaba Gramsci, el humanismo y el Renacimiento eran reaccionarios. El moderno liberalismo intelectual era análogo a la crítica humanista, y el marxismo a la Reforma. Croce era el equivalente moderno de Erasmo, con su vacilación, irresolución y constante gravitación hacia el *stablishment* político. Su crítica del modernismo católico, si bien se basaba ostensiblemente en los mismos fundamentos que su oposición al catolicismo en general, había ayudado «objetivamente» a los jesuitas a combatir el modernismo. (Los jesuitas habían llevado a cabo su campaña mucho más hábilmente que los «integristas», favorecidos por Pío X, quien interpretaba el «modernismo» tan ampliamente como para separar a muchos intelectuales de la Iglesia, permitiendo, sin embargo, a los modernistas reales un mayor espacio de maniobra.) El reformismo conservador y liberal de Croce se basaba en la doctrina hegeliana de que toda síntesis preserva los elementos de la tesis y la antítesis: afirmaba juzgar el conflicto desde el punto de vista de un árbitro que pudiera prever la síntesis futura y la contribución a ella de cada uno de los actuales contrincantes. Pero de hecho no era posible conocer esto, y el objeto de cualquier conflicto era destruir al adversario y no salvarlo para una síntesis futura. En la práctica, la filosofía de Croce no consistía más que en una serie de esfuerzos constantes por moderar y suavizar el conflicto, lo que sólo ayudaba a confirmar la hegemonía de la burguesía. Su crítica del catolicismo tuvo un importante efecto, pero de carácter reaccionario; separando a los intelectuales del sur de Italia de la Iglesia, los había separado de las masas campesinas, los había asociado a la burguesía nacional y, por tanto, a la cultura cosmopolita, y finalmente los hizo vasallos espirituales de la burguesía. Como líder intelectual del liberalismo italiano, Croce hizo mucho por aumentar

la distancia entre las clases educadas y el pueblo, para evitar el desarrollo de una nueva cultura proletaria. Su anticatolicismo y su antimarxismo (o más bien su pronunciado revisionismo) se daban la mano; el primero había separado a la *intelligentsia* del campesinado y el último de la clase trabajadora.

Gramsci soñó con un marxismo que fuera como una especie de síntesis del humanismo y la Reforma, evitando tanto la natural crudeza de una cosmovisión popular, pero conservando su atractivo para las masas, a la vez que adquiría la capacidad de resolver complejos problemas culturales. Sería «una cultura que, en palabras de Carducci, sintetizaría a Robespierre y a Kant, la política y la filosofía, en la unidad dialéctica de un grupo social, no ya simplemente francés o alemán, sino europeo y universal» *(Opere,* vol. 2, p. 200). Croce tenía razón al decir que no se debía suprimir la religión del pueblo sin darle algo que satisficiera las mismas necesidades, pero admitió, a pesar de sí mismo, que la filosofía idealista no podía cumplir este propósito. El marxismo debía tomar el lugar de las anteriores cosmovisiones, pero sólo podría hacerlo si satisfacía las mismas necesidades espirituales que habían satisfecho aquéllas —en otras palabras, las personas debían ser capaces de reconocerlo como una expresión de su propia experiencia.

Se plantea la cuestión de si la idea de Gramsci de una nueva cultura proletaria difería de la de Lenin, quien subrayaba que la cultura era «auxiliar» a los objetivos políticos. Por una parte, Gramsci consideró la hegemonía cultural, conseguida por medios puramente ideológicos, como una condición previa para alcanzar el poder político, mientras que para Lenin la toma del poder era una cuestión meramente técnica: el poder podía y debía ser tomado cuando las circunstancias lo permitieran. Por otra parte, leemos en la *Notas sobre Maquiavelo,* de Gramsci: «Si sucede que toda forma de Estado debe atravesar una etapa de primitivismo económico-corporativo, debemos inferir que el contenido de la hegemonía política del nuevo grupo social que ha establecido el nuevo tipo de estado debe ser principalmente de orden económico: es cuestión de reorganizar la estructura y las relaciones reales entre los seres humanos y el mundo económico de la producción. Los elementos estructurales tienen que ser exiguos, provisionales y tentativos, pero con ciertos elementos de "planificación". Ante todo, el aspecto cultural será negativo, dirigido hacia la crítica del pasado, para perderlo de la memoria y destruirlo; las líneas de construcción no serán todavía más que esbozos, directrices provisionales que pueden y deben ser revisadas en cualquier momento para conformarse a la nueva estructura que está siendo construida» *(Opere,* vol. 5, pp. 132-3).

Es difícil leer estas palabras más allá de su sentido obvio de que, por cuanto atañe a la cultura, el nuevo Estado proletario se concentrará en destruir la herencia del pasado, relegando la cuestión de los nuevos valores a un incierto futuro. En esta cuestión de tanta importancia, las notas de Gramsci carecen de orden y consistencia.

6. *Organización y movimiento de masas. La sociedad del futuro*

No hay duda de que Gramsci, al contrario que Lenin, tuvo una muy sensible idea de la diferencia entre, por una parte, el proletariado como sujeto real de la lucha política y la subsiguiente edificación del socialismo, y, por otra, la organización política que había de dirigir estos procesos. Nunca dejó de lado estas cuestiones, como hizo Lenin, diciendo que las masas serían dirigidas por el Partido y el Partido por sus líderes, que así es como tenían que ser las cosas y que no había ningún problema en ello. Gramsci quiso que el movimiento político de la clase trabajadora fuera un movimiento de trabajadores reales, no de políticos profesionales que buscan el apoyo de la clase trabajadora. En este aspecto, muchos de sus argumentos coinciden con las críticas de Rosa Luxemburgo.

Las ideas de Gramsci sobre el papel del Partido, y su crítica de la burocracia del Partido, aparecieron por vez primera en sus escritos periodísticos de la época de *L'Ordine Nuovo* y hacían referencia principalmente al tipo «burocrático» e «inorgánico» de liderazgo político practicado por los socialdemócratas alemanes e italianos.

> El Partido —escribió— se identifica con la conciencia histórica de las masas populares y gobierna su movimiento espontáneo e irresistible; este gobierno no está personificado, opera mediante millones de lazos espirituales, es una irradiación de autoridad *(prestigio)* que sólo puede convertirse en un gobierno eficaz en ciertos momentos supremos (...). El Partido es la máxima jerarquía de este irresistible movimiento de masas: ejerce la más efectiva de las dictaduras, la que nace del prestigio, la aceptación consciente y espontánea de una autoridad que se reconoce como indispensable para el éxito de la tarea entre manos. Ay de nosotros si, a través de una concepción sectaria de la función del Partido en la revolución, intentamos convertirlo en una jerarquía material, fijar en formas mecánicas de poder inmediato al aparato gobernante de las masas en movimiento, constreñir el proceso revolucionario en formas de partido. Si esto sucede, podemos conseguir separar a parte de la humanidad de su curso y «dominar» la historia, pero el verdadero proceso revolucionario se escapará del control e influencia del Partido, que inconscientemente se convertirá en un órgano conservador (artículo del 27 de diciembre de 1919, citado en *2000 Pagine di Gramsci,* ed. Ferrata y Gallo, 1964, vol. 1, pp. 446-7).

El Partido Comunista es el instrumento y la forma histórica del proceso de liberación interna por el que el trabajador pasa de ser ejecutor a iniciador: en vez de una masa se convierte en guía y líder, en vez de un brazo, en un cerebro y una voluntad (artículo del 4 de septiembre de 1920, *ibid.*, p. 491).

Las muchas referencias de Gramsci a la «unidad dialéctica» en la que el movimiento espontáneo desde abajo se combina con la actividad planificada y organizada del Partido no son lo suficientemente específicas como para formarse una teoría articulada. Sin embargo, su idea central es claramente que la organización política debe estar subordinada a las aspiraciones reales de la clase trabajadora y no debe permitirse decir que expresa aquellas aspiraciones en virtud de su propia omnisciencia «científica», independientemente de lo que puedan pensar realmente las masas empíricas. Un partido para el que las «masas» son sólo un objeto de maniobras tácticas y no una fuente de inspiración está condenado a degenerar en una secta de profesionales y a convertirse en una fuerza reaccionaria. Esta idea se refleja en dos importantes aspectos del pensamiento de Gramsci: su idea de la revolución y el papel que asigna a los consejos obreros.

Como hemos visto, Gramsci no considera la revolución como la simple cuestión técnica de la toma de poder, una operación que la maquinaria política puede y debe llevar a cabo cuando las circunstancias le sean favorables. La revolución proletaria no es sólo una cuestión de oportunidad política, sino también de condiciones técnicas y culturales: la emancipación espiritual de las masas trabajadoras y el logro de un nivel de desarrollo tal como el que puede conseguir una transformación socialista. Como escribió en *L'Ordine Nuovo*, la revolución no es proletaria y comunista simplemente porque transfiere el poder a personas que se llaman a sí mismas comunistas, o porque abole las instituciones del Antiguo Régimen. Es proletaria y comunista cuando libera las fuerzas productivas existentes, fortalece la iniciativa del proletariado y establece una sociedad cuyo desarrollo va acompañado por la desaparición de las divisiones de clase y la supresión de las instituciones del Estado. Debe hallar en la escena fuerzas que son capaces de transformar el aparato de producción de un instrumento de opresión en un instrumento de liberación. En este contexto, el Partido Comunista debe ser un partido de masas que busca espontáneamente despojarse de sus cadenas y no un partido de tipo jacobino que utiliza a las masas para sus propios fines.

La actitud de Gramsci en esta cuestión fue ciertamente la de un comunista y no la de un socialdemócrata reformista. Cuando hablaba de «madurez económica» no quería decir, como hacían los miembros ortodoxos de la II Internacional, que los socialistas debían esperar

hasta que el estado de las fuerzas productivas se desarrollara hasta el punto de que la clase trabajadora pudiera alcanzar el poder por medios parlamentarios. Estaba convencido, como todos los marxistas, de que el socialismo surgiría del conflicto entre el nivel de tecnología y las relaciones de producción existentes que obstaculizaban el desarrollo del progreso técnico, de forma que la revolución socialista sólo podría ser efectiva en un estado de capitalismo muy desarrollado; pero no intentó definir más precisamente esta situación, y probablemente no pensó que fuera posible hacerlo en el ámbito abstracto. Sin embargo, no creyó en la toma del poder por medios parlamentarios. La revolución política debía ser, según él, un movimiento de masas, consciente de su deseo de liberación y lo suficientemente maduro intelectualmente para hacerse cargo de toda la maquinaria de la producción, no mediante un aparato político, sino por propio acuerdo.

Por la misma razón, la idea de los consejos obreros tuvo un papel dominante en su pensamiento durante la época de *L'Ordine Nuovo*. Estos no podían ser reemplazados por el Partido o los sindicatos, pues eran la verdadera forma de organización de una sociedad comunista de productores y el principal órgano de liberación del proletariado. Sin embargo, no hacían superfluo al Partido: éste seguiría teniendo su lugar como agente de organización y educación comunista. Pero los consejos, además de cuidarse de la producción, eran el verdadero órgano de la dictadura del proletariado. Nacidos en una sociedad capitalista, eran el modelo del estado proletario del futuro y abrían, por tanto, una nueva era en la historia de la humanidad. El Partido no había de ser «superestructura ya hecha», ni su función era supervisarlos: su labor sería ayudar a la liberación del proletariado y hacer más cercano el día de la revolución.

En resumen, Gramsci creía literalmente en el «gobierno por consejos» como distinto al gobierno del Partido. Compartió así la idea que Lenin expresó en *El Estado y la Revolución,* pero repudió inmediatamente después de tomar el poder, y que los oposicionistas del Partido Bolchevique intentaron vanamente reafirmar unos años después.

Al igual que todos los comunistas, Gramsci estaba convencido de que el sistema parlamentario de gobierno estaba caduco y no podía constituir un modelo del Estado del futuro. Sin embargo, en sus *Notas sobre Maquiavelo* subrayó que esto no significaba que tuviera preferencia por el gobierno burocrático. En sus *Notas sobre Maquiavelo,* al contrario que en sus artículos de *L'Ordine Nuovo,* Gramsci no parece haber pensado que los consejos obreros ofrecen la respuesta. (No son mencionados en sus escritos de prisión.)

Si bien la crítica de Gramsci del centralismo burocrático de 1919-1920 estaba aparentemente dirigida ante todo contra los partidos de la II Internacional, sus escritos de prisión sobre este tema parecen claramente dirigidos contra el comunismo en su forma leninista. «El predominio del centralismo burocrático en el estado es un signo de que el grupo gobernante está saturado y se está convirtiendo en una pequeña facción cuyo objeto es salvaguardar sus propios pequeños privilegios, limitando o incluso sofocando el desarrollo de fuerzas opuestas, aun cuando estas fuerzas estén básicamente de acuerdo con los intereses de los elementos gobernantes (...). Las manifestaciones patológicas del centralismo burocrático se deben a la falta de iniciativa y responsabilidad de la base, es decir, al atraso político de las fuerzas periféricas, aun cuando éstas sean homogéneas con el grupo territorial dominante» (*Opere,* vol. 5, pp. 76-7). En sus observaciones sobre el «Príncipe moderno» —pues la moderna contrapartida del *Príncipe* no es otra que el partido político, la organización de la voluntad colectiva— critica repetidamente a los partidos totalitarios que degeneran en una casta privilegiada para la que los movimientos y la iniciativa de las masas no son una fuente de fuerza, sino una amenaza. Es difícil saber con exactitud en qué medida Gramsci fue consciente del curso de los hechos en Rusia que llevó al control absoluto por la burocracia del Partido y a la destrucción de todos los elementos democráticos, tanto políticos como industriales. Pero su crítica es tan general y fundamental que es difícil dudar de que tenía en mente no sólo al fascismo, sino al comunismo soviético. Señalando que el partido gobernante ejerce también el poder policíaco, observa: «La función policíaca de un partido puede ser o progresiva o regresiva. Es progresiva cuando aspira a mantener las fuerzas reaccionarias desposeídas dentro de los límites de la legalidad y a elevar las masas atrasadas al nivel de la nueva legalidad. Es regresiva cuando aspira a limitar las fuerzas vivas de la historia y a mantener una legalidd periclitada y antihistórica que se ha convertido en una concha vacía (...). Cuando el partido es progresivo funciona "democráticamente" (en el sentido del centralismo democrático); cuando es regresivo funciona "burocráticamente" (en el sentido del centralismo burocrático). En este último caso el Partido es meramente un ejecutor, y no un cuerpo deliberado; por esta razón es técnicamente un órgano policíaco, y su título de "partido político" no es más que una metáfora mitológica» (*ibid.*, p. 26). La referencia a fuerzas reaccionarias desposeídas» indica claramente que está hablando acerca del Partido Comunista en el poder y no de los fascistas; y es difícil imaginar que cuando habló de la degeneración del Partido tuviese en mente sólo una posibilidad abstracta y no el proceso que tenía lugar realmente, y del

cual estaba más o menos bien informado. Al mismo tiempo todavía creía que el comunismo podía ser implantado en la forma descrita (como pensaba) por Marx, es decir, como un sistema en el que las masas de productores ejercían el control directo sobre la producción y la vida política, y que aún pagaba tributo al principio de Marx de que el educador debe ser también educado.

Al igual que Sorel, al que criticó, pero de quien aprendió mucho, Gramsci creía que una sociedad socialista significaba la extensión a toda la vida social de los principios que gobernaban en una planta de producción democráticamente organizada: debía ser una comunidad de productores en la que el gobierno político y la autoridad económica se condicionaban y apoyaban mutuamente. Al igual que Marx, creía que el socialismo borraría con el tiempo la distinción entre sociedad civil y Estado, o más bien que haría que el primero absorbiera al segundo, mientras que las funciones policíacas del Estado se desvanecerían hasta llegar a ser innecesarias. En este punto no difería de los marxistas de cualquier otra tendencia. Especuló sobre las escuelas del futuro, que por una parte no estarían basadas en el sistema «jesuítico» y «mecánico» de aprendizaje de memoria, pero por otra no se pretendería que todo aprendizaje fuera juego del niño. Se alentaría a los alumnos a desarrollar su iniciativa e independencia y se proporcionaría al mismo tiempo una educación general con énfasis en el conocimiento por el conocimiento, en vez de dirigir prematuramente a los alumnos a la especialización profesional.

7. *Resumen*

Si comparamos la doctrina comunista de Gramsci con la de Lenin, hallaremos ciertas diferencias básicas que están lógicamente interconectadas.

En primer lugar, al contrario que Lenin o los materialistas y evolucionistas de la II Internacional, Gramsci rechaza la versión materialista de Engels, que interpreta la historia humana como una continuación modificada de la historia natural, y rechaza la idea del conocimiento como copia o «reflejo» de alguna realidad independiente del hombre; y de la praxis como un método para contrastar la verdad de las hipótesis. La posición de Gramsci es más bien un subjetivismo de la especie y un relativismo histórico. Toda realidad de la que se puede hablar con significado es un componente de la historia humana, incluida la realidad observada por la ciencia. En consecuencia, la historia humana es la frontera insuperable del conocimiento humano. No sólo no existen cosas tales como las leyes naturales universales

de las que la historia es un caso especial, sino que la propia naturaleza es parte de la historia humana, pues nos es conocida sólo en relación con ella. Así, la praxis humana determina el significado de todos los componentes del conocimiento, y (contrariamente a la idea de Lukács) no existe una distinción fundamental entre el conocimiento científico y humanista, pues todo conocimiento es de hecho humanista.

En segundo lugar, todo conocimiento es una expresión de la conciencia histórica real de los grupos sociales, y no puede establecerse distinción alguna entre la conciencia social por una parte y el conocimiento «científico» u «objetivo» de los doctos por otra, si bien se puede distinguir entre formas más o menos primitivas de conciencia. Por consiguiente —y ésta es la diferencia crucial—, Gramsci rechaza la idea del «socialismo científico», es decir, la doctrina (aceptada tanto por Kautsky como por Lenin, y en forma modificada por Lukács) de que la teoría socialista debe ser desarrollada por intelectuales situados fuera del movimiento obrero y a continuación inyectada en este movimiento como su conciencia de clase «auténtica» y «correcta». En realidad, la teoría socialista no se llega a formar sin la ayuda de los intelectuales, que son un elemento necesario del socialismo; pero no es más que un pasatiempo doctrinario hasta que expresa la experiencia real de la clase trabajadora.

En tercer lugar, Gramsci adoptó una diferente idea del Partido. So pena de degenerar en un cuerpo de políticos profesionales en busca de cargos, no debe considerarse a sí mismo como el depositario de una «cosmovisión científica» elaborada fuera de la conciencia empírica del proletariado. No debe ser un partido de manipuladores, que utiliza medios demagógicos y tácticos para lograr una ventaja temporal y tener finalmente la oportunidad de ejercer un poder dictatorial. El Partido puede hacer esto, por supuesto, pero si lo hace se volverá una facción privilegiada reaccionaria. Para ser capaz de realizar las tareas asociadas a la conquista del poder por el proletariado, debe identificarse con las aspiraciones reales de éste y organizarlas o «expresarlas» en su ideología.

De aquí se sigue, en cuarto lugar, su diferente idea de la revolución. En su opinión, no es un mero acto técnico de toma del poder, un simple *coup d'état* que permite a los comunistas imponer su voluntad a la sociedad. La revolución comunista es un proceso de masas en el que los trabajadores, respaldados por la «confianza democrática» de todas las clases desposeídas, asumen el liderazgo político y económico, en su propio nombre y no mediante una entidad política separada. Los consejos obreros son el instrumento idóneo de este proceso, cuyo objeto es transformar la sociedad para hacer superfluas

todas las formas de gobierno político, evitar la reaparición de las divisiones de clase y conseguir la abolición del Estado y la unificación de la sociedad. Una revolución en este sentido no puede tener lugar hasta que sea precedida por una gran medida de emancipación espiritual de la clase trabajadora, que la transforme de su carácter de objeto en el proceso político al papel de sujeto e iniciador.

En todos estos puntos, que están claramente vinculados entre sí, la idea del comunismo de Gramsci está en conflicto con la de Lenin —a excepción de la idea de gobierno por consejos obreros, que Lenin adoptó por un tiempo y descartó rápidamente, y que era contraria a la doctrina política básica de la dictadura por el Partido como cuerpo depositario del «socialismo científico». La idea de «socialismo científico» y la concepción manipulativa del papel del Partido fueron comunes a Lenin y los socialdemócratas, con la importante diferencia de que estos últimos creían en la democracia representativa, mientras que el gobierno por la fuerza bruta era una de las principales posiciones teóricas de Lenin. Además, los socialdemócratas, en nombre del determinismo histórico, afirmaban que la revolución no podría tener lugar hasta el momento en que las fuerzas de producción hubiesen alcanzado la etapa de desarrollo idónea, mientras que Lenin estaba resuelto a tomar el poder en el momento en que las circunstancias políticas lo permitieran. Gramsci no creía en el determinismo histórico o en las «leyes de la historia» que utilizan la voluntad humana como su instrumento, pero también rechazó la idea blanquista o jacobina de un *coup* político como operación puramente técnica. Creía que la voluntad humana no estaba gobernada por ninguna necesidad histórica, pero naturalmente tampoco la consideró totalmente libre. La revolución socialista era para él una cuestión de voluntad; pero debía ser la voluntad de las masas, que aspiraban a organizar la producción por sí mismas y no tenían deseo de transferir sus derechos a unos «guardianes» científicos nombrados por sí mismos.

Gramsci fue un comunista y no un socialdemócrata, por cuanto excluía la posibilidad de alcanzar el poder por medios parlamentarios y también rechazaba el parlamentarismo en la sociedad socialista (si bien que, al igual que Lenin, aceptaba la participación en la lucha parlamentaria en ciertas situaciones). Concebía también la expropiación radical de la burguesía, la colectivización de todos los medios de producción y la eventual abolición del estado, y aspiraba a una sociedad en perfecta unidad. Pero su idea del comunismo era diferente de la de Lenin, tanto filosófica como políticamente, si bien probablemente no fue por completo consciente de ello. Se puede decir que Gramsci proporcionó el núcleo ideológico de una forma alternativa

de comunismo que, sin embargo, nunca existió como movimiento político y menos aún como régimen real.

Puede así verse por qué los expositores de las modernas tendencias «humanistas» o «democráticas» del comunismo, así como de las diversas formas de revisionismo, buscan aliento en los escritos de Gramsci. El principal tema de la crítica interna del movimiento comunista es el de las burocracias socialistas, que afirman su derecho a gobernar por la fuerza sobre la base de que encarnan los «verdaderos» deseos y aspiraciones de la clase trabajadora, no porque los trabajadores las hayan elegido democráticamente, sino porque son las portadoras de una teoría científica infalible. La crítica del «socialismo científico», en el sentido de este término que lo identifica con la autoglorificación de las burocracias gobernantes, está muy próxima a las ideas de Gramsci y explica la popularidad de sus escritos en los círculos revisionistas. El que esta práctica de comunismo sea tan viable como la de Lenin (que ha mostrado ser viable por encima de cualquier asomo de duda) es otra cuestión, que consideraremos posteriormente.

Capítulo 7

GYÖRGY LUKÁCS: LA RAZON AL SERVICIO DEL DOGMA

La personalidad de Lukács y su papel en la historia del marxismo son, y sin duda serán por mucho tiempo, materia de una viva controversia. Sin embargo, se le considera en general como el filósofo marxista más destacado durante el período de la ortodoxia estalinista. En realidad, podemos ir aún más lejos y decir que fue el único: sólo él expresó principios fundamentales del leninismo en el lenguaje de la tradición filosófica alemana y, al contrario que los elementales marxistas de su época, escribió de forma tal que al menos algunos intelectuales occidentales pudieron digerir sus ideas. Pero es cuestión disputada la de si fue un verdadero filósofo del estalinismo, un exponente intelectual de este particular sistema o más bien, como algunos piensan y él mismo sugirió en varias ocasiones en épocas posteriores, una especie de caballo de Troya —un discípulo manifiestamente ortodoxo que, bajo una fachada de estalinismo, desarrollaba de hecho una forma de marxismo «genuina» y no estalinista.

La cuestión es realmente muy compleja. Lukács se unió inesperadamente al Partido Comunista, y en una etapa comparativamente tardía de su vida intelectual: tenía treinta y tres años y había publicado diversas obras no relacionadas con el marxismo, aunque los críticos, como es habitual, se han esforzado por mostrar que su pensamento se desarrolló siempre de forma consistente. Durante el resto de su vida (vivió hasta los ochenta y seis años) permaneció fiel a la causa comunista a través de diversos cataclismos políticos y cambios ideológicos. Fue frecuentemente condenado y atacado por los estali-

nistas ortodoxos y también sometido frecuentemente a la disciplina del Partido, retractándose de sus anteriores opiniones, para desautorizar o modificar la retractación en épocas más propicias. De esta forma, sus obras están llenas de palinodias, retractaciones, rechazos de retractaciones y reinterpretaciones de anteriores escritos, sobre todo en prólogos y epílogos a reimpresiones de sus libros que aparecieron en los años sesenta.

Desde el principio de su carrera marxista hasta el final de su vida, Lukács profesó fidelidad a Lenin y al leninismo, y la cuestión de saber en qué medida fue un «filósofo estalinista» depende en parte de la cuestión más general acerca de la relación entre leninismo y estalinismo. Las citas de Stalin y las aduladoras observaciones que sobre él aparecen en los escritos de Lukács (si bien mucho menos que en la producción ideológica promedio de la época) no son argumento decisivo, pues durante muchos años prácticamente toda obra publicada en la Unión Soviética o sus dependencias estaba sembrada de referencias a Stalin y a su glorioso intelecto. Esto era cierto también de los manuales de física, los libros de cocina, etc., si bien aún era posible distinguir entre el homenaje ritual y los libros genuinamente estalinistas: realmente no había nada semejante a una «física estalinista». Por otra parte, no podemos aceptar sin reservas las posteriores afirmaciones de Lukács en el sentido de que fue siempre crítico del estalinismo, pero por razones tácticas se conformó a la línea del Partido: alguien que objeta en privado, pero se une en el coro público de elogios, no es un objetor, sino un apologista puro y simple. Por ello sólo puede dilucidarse la cuestión examinando el contenido de los escritos de Lukács y la significación política de sus comentarios y acciones en diversas ocasiones.

Las voluminosas obras de Lukács están dedicadas en su mayor parte a cuestiones de estética y crítica literaria; pero sería erróneo decir que fue primero y ante todo un crítico y sólo después, y en menor grado, un filósofo. De acuerdo con su concepción del marxismo, siempre se propuso relacionar incluso las más detalladas cuestiones con la «totalidad» de los grandes procesos históricos y con el pasado y el futuro de la humanidad. Esta actitud, pensaba, era esencial al marxismo y también al hegelianismo, y por consiguiente enfocó todas las cuestiones desde el punto de vista del filósofo.

La obra de Lukács se ha considerado generalmente en el contexto del marxismo internacional o de la filosofía alemana: la mayoría de sus libros están escritos en alemán y se interesan por la historia de la cultura alemana. En los últimos años también se ha orientado progresivamente la atención hacia el «trasfondo» húngaro de su filosofía y el importante papel que la tradición cultural húngara desempeñó en

su desarrollo. Sin embargo, la tendencia predominantemente germana de su obra queda bien patente cuando se estudia ésta como un elemento de la historia del marxismo; de hecho, conocía mejor el lenguaje, la literatura y la filosofía alemanas que las de cualesquiera otros países además de su nativa Hungría, donde pasó el comienzo y el final de su vida.

1. *Vida y desarrollo intelectual. Primeros escritos*

György Lukács (1885-1971), hijo de un banquero, nació en Budapest, donde asistió a la escuela primaria y a la Universidad, graduándose en 1906. A partir de la época escolar perteneció a los grupos socialistas dirigidos por el socialdemócrata izquierdista Ervin Szabó (1877-1918). Szabó no fue un marxista ortodoxo, sino un exponente del anarcosindicalismo, y fue principalmente a través de él como Lukács se sometió durante algún tiempo a la influencia de Sorel. Desde sus primeros años Lukács se sintió atraído por la perspectiva modernista y antipositivista dominante a principios de siglo: buscaba una cosmovisión «global» y omnicomprensiva, libre de las inhibiciones del positivismo y el empirismo, pero también capaz de oponerse a la tradición nacional, conservadora y cristiana. En resumen, buscaba una nueva metafísica, como muchos de sus contemporáneos en todas las partes de Europa. Con la misma atención colaboró en la creación de un grupo de trabajo dedicado a producir obras de los nuevos dramaturgos-filósofos —Ibsen, Strindberg y Gerhart Hauptmann. A pesar de las dificultades y de la oposición, este grupo duró cuatro años, de 1904 a 1908. En 1906, y nuevamente entre 1909 y 1910, Lukács prosiguió sus estudios en Berlín, donde asistió a las conferencias de Simmel, entre otros. En las universidades alemanas dominaba el kantismo, y naturalmente los jóvenes filósofos caían bajo su influencia. Lukács se sintió atraído por las versiones del kantismo que se centraban en la filosofía de la historia y la metodología de las ciencias sociales y que intentaban ir más allá del punto de vista «crítico» (en el sentido kantiano de la palabra), es decir, no aceptaban que la teoría del conocimiento debía preceder lógicamente a todas las cuestiones metafísicas, una idea que significaba, en definitiva, que estas últimas no podían ser enmarcadas correctamente o serían insolubles. Lukács volvió a Alemania en 1913 y estudió en Heidelberg: asistió a las conferencias de Rickert, Windelband y otros, conociendo también a Max Weber, Stefan George, Emil Lask y Ernst Bloch.

A partir de 1906 escribió artículos para revistas húngaras de literatura: algunos de ellos fueron publicados de nuevo en su primer

libro, que apareció en húngaro en 1910 y en alemán al año siguiente, titulado *Die Seele und die Formen* *. Al igual que otras de las primeras obras de Lukács, ésta es una especie de ensayo filosófico sobre temas literarios. Goldmann discierne en ella un «kantismo trágico» con un acento fenomenológico: el concepto lukacsiano de «forma», opina, se corresponde con el de «estructura significativa» de los fenomenólogos, pero el enfoque es próximo a un «estructuralismo estático», es decir, a la búsqueda de un significado independientemente de cualquier consideración de la génesis o del cambio histórico. De hecho, Lukács afirma que toda obra literaria debe ser considerada como un intento por dar forma al alma o sentido de la vida del autor. El intento es natural e inevitable, pero la propia forma connota una aceptación de lo imperfecto, una limitación de contenido que el autor pretende expresar. Es como si el mismo proceso de la creatividad artística, el intento por someter el espíritu a las formas, revelase nuestra básica incapacidad para conseguir una verdadera síntesis de lo interno y lo externo, subjetividad y expresión. Lukács se opone también al tipo de cultura artística que sólo intenta describir la contingencia de la vida y no presta atención alguna a su «esencia»: rechaza así el naturalismo tanto como el impresionismo. Al mismo tiempo parece afirmar que la búsqueda del significado y la esencia trae a la luz la irrehuible tragedia de la vida, la dependencia del individuo de poderes invisibles e ininteligibles que se resuelven en conflictos insolubles. En esta obra se aparta todo lo posible del «esteticismo», si por ello se entiende la fe en la absoluta autonomía de la forma con respecto a la génesis de una obra: las formas son un medio de impartir unidad al mundo, pero donde la propia vida espiritual está empobrecida y en estado caótico, la perfección de las formas no puede recuperar su valor. Según Lukács, la moderna cultura artística o busca una forma «abstracta», es decir, imita la perfección de formas pasadas que no se acomodan a un contenido nuevo, o bien intenta rechazar toda forma; en ambos casos el intento no significa una crisis de la forma como tal, sino sólo la debilidad y falsedad de la «vida» que intenta expresarse en el arte.

En *Die Theorie des Romans* **, escrita en Heidelberg en 1914-15 y publicada en 1916 en el *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* (y en forma de libro en 1920), Lukács pareció haber alcanzado un punto de vista menos pesimista y fatalista. En los años cincuenta, en una mirada retrospectiva, describió esta obra como reaccionaria en todos los aspectos —idealista, mística, etc. No

* *El alma y las formas,* trad. castellana de M. Sacristán, Ed. Grijalbo.
** *Teoría de la novela,* trad. castellana de ...

obstante, hoy es considerada como uno de sus logros más importantes. L. Congdon señala en su estudio el profundo efecto que tuvo la lectura de Dostoievski y Kierkegaard sobre el desarrollo de Lukács durante la guerra de 1914-1918. Por esa época creía que la novela como género literario era una expresión del mundo en el que las relaciones entre individuos estaban mediadas por formas e instituciones sociales o, como diría después, estaban «reificadas». La misma existencia de la novela testimonia una enfermedad cultural, la incapacidad de los seres humanos para comunicarse directamente. La grandeza de Dostoievski radica en el hecho de que había conseguido retratar relaciones humanas no determinadas por condiciones sociales o de clase, por lo cual, en este sentido, y por paradójico que pueda parecer, sus obras no son novelas. En el estudio de la «utopía» de Dostoievski puede discernirse ciertamente una anticipación de cuestiones que iban a ocupar la atención de Lukács en posteriores obras marxistas: cuestiones relativas a la posibilidad de una sociedad que, de acuerdo con la visión romántica de Marx, aboliera todos los obstáculos sociales e institucionales y permitiera a los seres humanos relacionarse entre sí como individuos y no como representantes de fuerzas anónimas. Sin embargo, *Die Theorie des Romans* no hace mención del marxismo, si bien acusa la influencia de Dilthey y Hegel. Lukács considera las formas literarias como expresión de totalidades históricas cambiantes, cada una de las cuales intenta a su vez alcanzar la autoconsciencia en la creación artística. De acuerdo con la filosofía de la historia de Hegel, el arte es el reino de la objetivización del «espíritu de la época» y su significación no puede reducirse a una pura forma; por otra parte, tiene su propia autonomía y no es simplemente una función de la filosofía o de la ciencia. La noción «intelectualista» de la creación artística no es entonces menos errónea que la fe romántica en la posición privilegiada del arte en la creación de una síntesis universal de pensamiento y actividad humanos.

Los escritos de Lukács de estos años premarxistas muestran que, en sus estudios estéticos y también en otros campos, estuvo absorto en problemas éticos: la contradicción entre las decisiones de los individuos y los resultados de sus actos, el conflicto entre la necesidad de expresión y la función autolimitadora de la expresión, el conflicto entre la necesidad de comunicación directa y las formas sociales que la hacen imposible. Durante la guerra, junto a su trabajo inacabado sobre Dostoievski, Lukács escribió un estudio (también inacabado) sobre Kierkegaard como crítico de Hegel. Como indica Congdon, la conversión de Lukács al comunismo puede haber sido el resultado de su enfoque de la situación en términos del «o…o» de Kierkegaard: un estado de conflicto en el que no existe posibilidad de síntesis entre

dos conjuntos de valores y en el que el individuo debe, por tanto, elegir entre ellos.

Tras volver a Budapest en 1915, Lukács figuró entre los líderes de un círculo intelectual, y posteriormente de un centro de estudios independiente, en el que jóvenes intelectuales que buscaban respuestas filosóficas y morales a los problemas de la Europa en guerra intentaban dar así expresión a sus sentimientos de desesperación y esperanza. Varios de los camaradas de Lukács en esta tarea iban a destacar en diferentes esferas culturales: Karl Mannheim, Zoltán Kodály, Arnold Hauser, Béla Bartók y Michael Polanyi. La atmósfera general era izquierdista, pero no lo suficiente como para fomentar simpatías bolcheviques. Por este motivo los amigos de Lukács se sorprendieron cuando éste se unió al Partido Comunista inmediatamente después de su fundación, a finales de 1918, sobre todo porque unos días antes había publicado un artículo en el que afirmaba que los bolcheviques no tenían motivos racionales para asegurar que la sociedad libre de conflictos del futuro pudiera ser implantada mediante la dictadura y el terror. Sin embargo, aparentemente —como muchos otros que se hicieron comunistas a resultas de la guerra y de la crisis de la II Internacional— el bolchevismo era la única alternativa práctica para aquellos que se negaron a aceptar, activa o pasivamente, el sistema que era responsable de los horrores de la guerra y de la propia amenaza a la civilización.

En cualquier caso, a partir de entonces Lukács aceptó sinceramente el comunismo como solución moral, intelectual y política. A pesar de diversas aventuras filosóficas, se identificó completamente con el movimiento comunista durante el resto de su vida. Creyó que el marxismo era la respuesta final al problema de la historia, que el comunismo garantizaba la reconciliación final de todas las fuerzas humanas y el libre juego de todas las posibilidades humanas; que el conflicto entre el individuo y la sociedad, entre una y otra persona, entre la existencia contingente y la «esencia», la moralidad y la ley, se había resuelto «en principio», y que sólo quedaba unirlas en la práctica con el movimiento histórico que prometía que la síntesis se realizaría sin falta.

Durante un tiempo parece ser que consideró que la esperanza de una revolución comunista europea se haría realidad en breve plazo. Pocos meses después de la caída de la monarquía dual, se estableció en Hungría una república presidida por Béla Kun (quien posteriormente perdió la vida en una prisión rusa, víctima del terror de Stalin); duró desde finales de marzo a finales de julio de 1919. Lukács se unió al Gobierno como diputado adjunto al comisario de Educación (Zsigmond Kunfi, un socialdemócrata y teórico próximo a los austro-

marxistas). La breve dictadura comunista fue seguida por una salvaje represión en masa, pero la mayoría de los líderes escaparon al extranjero. Tras unas semanas de actividad clandestina en Budapest, Lukács se trasladó a Viena, donde fue detenido por un breve período de tiempo; fue salvado de la extradición, en parte gracias a la protesta de un grupo de escritores, entre los que figuraban Thomas y Heinrich Mann.

A partir de entonces llevó la vida de un *émigré* político, realizando obras teóricas y de propaganda y participando en las incesantes disputas existentes entre sus compañeros húngaros en el exilio. Estas disputas no tenían efectos prácticos sobre la situación de Hungría, pero, como suele suceder, suscitaban amargas pasiones entre los *émigrés* con sus planes rivales para la revolución. Lukács pertenecía por entonces a la llamada Izquierda Comunista; en 1920-1921 editó un periódico titulado *Kommunismus*, de tendencia similar, que fue criticado por Lenin por su punto de vista antiparlamentario.

Entre 1919 y 1922 Lukács escribió diversos ensayos teóricos, publicados en forma de libro en 1923 con el título de *Geschichte und Klassenbewusstsein* *. Este libro se considera como su *magnum opus*, si bien su autor declaró en diversas ocasiones que en algunos aspectos no representaba ya sus ideas. En cualquier caso, entre sus obras de esta época, ésta es la que suscitó más controversias y dejó la más profunda huella en el movimiento marxista. En ella destacó la importancia de las fuentes hegelianas del marxismo y también estableció una interpretación original de toda la filosofía de Marx, en la que la categoría de «totalidad» figuraba como el fundamento de la dialéctica marxista. Se propuso mostrar que las principales disputas teóricas entre los marxistas de la II Internacional se había dirigido desde posiciones ajenas al propio Marx, y en particular que la línea ortodoxa había seguido ignorando el rasgo esencial del materialismo dialéctico, a saber, la interacción del objeto y el sujeto de la historia en el movimiento hacia la unidad. Su obra iba principalmente dirigida contra las interpretaciones evolucionistas o positivistas del marxismo que dominaban en la II Internacional, y tenía por finalidad ofrecer una base filosófica a la teoría revolucionaria leninista del socialismo y el partido. Sin embargo, en dos puntos se separó Lukács del leninismo: criticó la idea de Engels de la dialéctica de la naturaleza como básicamente contraria a la propia teoría de la dialéctica, y criticó la teoría del «reflejo» que Lenin había considerado como la esencia de la epistemología marxista.

* *Historia y conciencia de clase*, trad. castellana de Manuel Sacristán.

No es de sorprender, por ello, que, en un período en el que la ideología comunista estaba adoptando su forma dogmática, el libro de Lukács fuera atacado de la forma más oficial posible, a saber, en una sesión de la III Internacional. En el IV Congreso, celebrado en Moscú en 1924, Zinoviev, por entonces presidente de su Comité Ejecutivo, denunció la obra de Lukács como un ataque nocivamente revisionista contra el marxismo; esta idea fue respaldada también por Bujarin. Al mismo tiempo, Zinoviev atacó a Antonio Graziadei, que había publicado recientemente una obra criticando la teoría marxiana del valor, y también a Karl Korsch. Su condena de Lukács la expresó en términos generales, sin acusaciones específicas, y puede dudarse de que realmente hubiera leído la obra en cuestión. Sin embargo, pronto iban a aparecer ataques más razonados de filósofos como A. M. Deborin, N. Luppol y L. Rudas. No se conoce que Lukács haya realizado autocrítica alguna por entonces, pero sí en 1933; en varias obras posteriores repitió que consideraba *Historia y conciencia de clase* como una obra errónea y reaccionaria, al menos en los dos puntos antes mencionados. El libro desapareció sin dejar rastro de los anales comunistas y sólo fue redescubierto tras la muerte de Stalin. Sin embargo, tuvo un gran efecto sobre los marxistas alemanes no comunistas, y en la actualidad se considera como uno de los documentos teóricos más importantes de la historia del marxismo.

Otras obras teóricas de Lukács en los años de la postguerra son el artículo «Táctica y ética», publicado en húngaro en 1919, y los ensayos sobre Lassalle (1925) y Moses Hess (1926) en el *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung:* el primero estuvo ocasionado por la edición de las cartas de Lassalle y el último por la reedición de los escritos de Hess y la publicación de una biografía de éste escrita por Theodor Zlocisti. En 1924 Lukács publicó un breve libro sobre Lenin, escrito inmediatamente tras la muerte de éste (*Lenin. Studie über den Zussammenhang seiner Gedanken* *). Todas estas obras se interesaban por el mismo tema general que *Historia y conciencia de clase:* la concepción marxista de la historia como un todo integral y la resolución de los dilemas tradicionales entre libertad y necesidad, el ser y el deber ser. En 1925 Lukács publicó una revisión crítica del manual de Bujarin sobre el materialismo histórico.

Hasta 1928 Lukács participó activamente en las controversias existentes entre los grupos comunistas húngaros, y en ese año esbozó un programa fraccional a presentar en el siguiente congreso del Partido. Este documento, conocido según el pseudónimo de Lukács, las

* *Lenin: estudio sobre la interconexión de sus ideas.*

«Tesis de Blum», fue severamente criticado por el grupo mayoritario presidido por Béla Kun y posteriormente por el Comité Ejecutivo en una carta abierta a los comunistas húngaros.

Las «Tesis de Blum» (publicadas por vez primera, de forma abreviada, en 1956) se citan hoy día como prueba de que Stalin y Lukács se opusieron consistentemente a lo que posteriormente fue denominado de forma eufemística el «sectarismo», y que defendía un «frente popular» del tipo propuesto por el Comintern en su último congreso de 1935, tras los contratiempos de principios de los años treinta. De hecho, la oposición de Lukács a la política de Béla Kun de los años veinte fue muy limitada. Lejos de proponer una acción conjunta con los socialdemócratas contra el régimen de Horthy en Hungría, Lukács afirmaba que la socialdemocracia estaba «en la vía hacia el fascismo» y no podía ser considerada como una oposición democrática: de hecho suscribió la denominación de «socialfascismo», que fue uno de los síntomas más característicos de la paranoia comunista de finales de los años veinte y principios de los treinta. También declaró, de acuerdo con los eslóganes de la nueva era, que la batalla no era entre democracia y fascismo, sino entre clase y clase. Por otra parte, estableció la controvertida fórmula de «dictadura democrática» del proletariado y el campesinado como etapa de transición conducente a la dictadura del proletariado, dejando bien claro que no se trataba de cooperar con la burguesía o los socialdemócratas en la construcción de la democracia. De esta forma intentó aplicar a Hungría ciertas máximas prerrevolucionarias de Lenin. Por otra parte, el Comintern concibió un tránsito inmediato a la dictadura del proletariado, es decir, a un monopolio comunista del poder, y condenó las «Tesis de Blum» como defensoras de una política de «liquidación». Toda la disputa no tuvo efecto alguno sobre los acontecimientos en Hungría, por entonces o después, y desde este punto de vista no importa qué ideas tuvieran un grupo de impotentes *émigrés*. Sin embargo, el resultado de la condena fue una rápida retractación de Lukács para evitar ser expulsado del Partido, y a partir de entonces se apartó de la acción política y se aplicó al trabajo teórico.

Durante los años treinta y durante la II Guerra Mundial, Lukács publicó muy poco. En 1930-1931 pasó algún tiempo en Moscú, donde trabajó en el Instituto Marx-Engels-Lenin y conoció los primeros manuscritos de Marx, que hasta entonces no se habían publicado. A su vuelta a Berlín escribió algunos artículos para *Die Linkskurve*, incluido un importante ensayo sobre literatura y política titulado «Tendenz oder Parteilichkeit?» (1932). Cuando Hitler subió al poder, volvió a la Unión Soviética y permaneció en Moscú hasta el final de la guerra, trabajando en el Instituto de Filosofía de la Academia

de Ciencias. Los intensos estudios de esos años se plasmaron en diversos trabajos para numerosas publicaciones posteriores a 1945. Entre ellos figura *Der junge Hegel,* acabado antes de la guerra, pero publicado en 1948; *Goethe und seine Zeit* (1947); *Essays über Realismus* (1948, sobre el realismo en literatura); estudios de literatura rusa *(Der russische Realismus in der Weltliteratur,* 1949); *Thomas Mann* (1949); *Deutsche Realisten des neunzehnten Jahrhunderts* (1951); *Balzac und der französische Realismus* (1952); *Existentialisme ou Marxisme?* (1948); una historia de la filosofía irracionalista alemana como fuente del nazismo *(Die Zerstörung der Vernunft,* 1954), y un estudio de la novela histórica *(Der historische Roman,* 1955).

A lo largo de todo este período, la posición de Lukács como ideólogo comunista y marxista fue ambigua. Siguió siendo miembro del Partido e hizo lo que pudo por conformarse escrupulosamente a cada nueva etapa de la «lucha ideológica». No obstante, cuando se endureció la línea de Stalin a partir de 1949 y se intensificó la represión en las «democracias populares», Lukács fue de nuevo objeto de numerosos ataques, dirigidos por J. Révai, el dictador cultural de Hungría. Una vez más, Lukács se sometió a la opinión del Partido y realizó su autocrítica. Siguieron saliendo sus libros —sobre todo en la R. D. A., en alemán—, pero en los círculos del Partido eran considerados más bien con recelo, indebidamente «liberales» y no cien por cien marxistas.

Nueva fue la situación a partir de los cambios producidos en la «desestalinización» de 1956, desencadenada por el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética y la famosa alocución de Jruschov acerca de los «errores» de Stalin. Lukács fue uno de los que criticó en Hungría las «distorsiones» de la era de Stalin; perteneció al «Círculo Petofi», que jugó un importante papel en el fermento ideológico que precedió al levantamiento húngaro. Lukács dirigió su principal ataque contra el «dogmatismo» ideológico y la primitiva actitud hacia las cuestiones literarias y filosóficas en la época de Stalin. Cuando el movimiento húngaro antiestalinista alcanzó su cenit con la formación del Gobierno de Imre Nagy en octubre de 1956, Lukács fue elegido para el Comité Central del Partido y durante pocos días tuvo el cargo de ministro de Cultura. Tras la invasión soviética fue deportado a Rumania con el resto del Gobierno de Nagy, la mayoría de cuyos miembros fueron asesinados por los soviets; Lukács, uno de los pocos supervivientes, volvió a Budapest en la primavera de 1957. Pronto volvió a ser el blanco de nuevos ataques, en los que jugó un destacado papel su antiguo discípulo J. Szigeti. Intentó recuperar su afiliación al Partido, pero no fue admitido y esta vez se le negó

realizar una autocrítica; sin embargo, aparentemente fue readmitido en 1967, esta vez sin condiciones. En cualquier caso, hacia el final de su vida mantuvo la creencia de que el socialismo, que se inició en Rusia y continuó en la Europa Oriental, se liberaría de la secuela de las «distorsiones» estalinistas y volvería al sendero del «verdadero» marxismo. En una entrevista afirmó que el peor socialismo era mejor que el mejor capitalismo. En el campo político adoptó plenamente la política soviética de «coexistencia» y se opuso al «dogmatismo» chino. Su actividad académica tras el levantamiento estuvo principalmente dedicada a los problemas de la estética marxista. En 1957 publicó un ensayo, «Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik», y en 1963 una obra en dos volúmenes titulada *Die Eigenart des Ästhetischen*. Cuando en los años sesenta se relajó algo la presión cultural en Hungría, disfrutó de unas condiciones de trabajo más favorables y de facilidades de publicación. En 1965 apareció en Alemania una obra con motivo de sus ochenta años.

Además de sus estudios estéticos, inició un manual básico de doctrina marxista: esta obra, casi acabada, apareció póstumamente bajo el título *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins,* formando parte de la edición en catorce volúmenes de sus obras, publicadas por la firma Luchterhand.

Lukács murió en Budapest en 1971. En la década anterior aumentó rápidamente el interés por sus ideas, como se puede apreciar por el número de libros, artículos y discusiones relativas a él, y también por las numerosas traducciones y nuevas ediciones de sus propias obras. Los ataques del sector estalinista cesaron prácticamente; por otra parte, fue criticado por algunos (Deutscher, Adorno, Lichtheim) como escritor e ideólogo estalinista. La discusión se ha centrado principalmente en sus ideas estéticas y literarias y en su concepción de la dialéctica, sobre todo en *Historia y conciencia de clase.* Su obra póstuma no suscitó gran interés y debe haber defraudado a quienes buscaban en ella nuevas ideas acerca de la interpretación del marxismo: es un *exposé* convencional de materialismo histórico, con los habituales ataques de Lukács al empirismo y el positivismo. Por otra parte, hizo nuevos trabajos en 1964 y 1969 sobre Solzhenitsyn, a quien saludó como iniciador de una gran renovación del realismo socialista.

Lukács dejó diversos discípulos en Hungría que han intentado, con mayor o menor fidelidad, proseguir su obra y gama de intereses. En la Europa Occidental, quizá el más celoso defensor de su filosofía fue Lucien Goldmann, cuya obra requiere un tratamiento independiente.

2. *El todo y la parte: crítica del empirismo*

Tanto en «Táctica y ética» como en *Historia y conciencia de clase* Lukács plantea la cuestión: «¿Qué es el marxismo ortodoxo?», y contesta que este concepto no supone la aceptación de ninguna idea determinada. Un marxista ortodoxo, como tal, no debe lealtad a ninguna idea específica, y puede criticar las ideas de Marx en tanto permanezca fiel a la esencia del marxismo, a saber, el método dialéctico. «Método» no significa aquí un conjunto de normas para la práctica de operaciones intelectuales, como en lógica, sino una particular forma de pensamiento que incluye la conciencia de que pensar el mundo significa también ayudar a transformarlo, siendo al mismo tiempo un compromiso práctico. La dialéctica marxiana no es meramente una forma de percibir o describir la realidad social, o incluso de indicar cómo debe ser descrita: es el resorte de la revolución social y no existe fuera del proceso revolucionario, del cual, como método, forma parte integrante.

Esta concepción del método, afirma Lukács, supone considerar al universo social como un compuesto único de «totalidad». Su idea de que ésta es la clave de la teoría marxista no cambió entre 1919 y 1971. El texto que cita con más frecuencia es probablemente la introducción de los *Grundrisse,* en la que Marx expone su idea de la primacía de lo abstracto sobre lo concreto. El marxismo, según Lukács, sería imposible si no supusiera el principio de que la «totalidad» social no puede ser reconstruida acumulando hechos. Los hechos no se interpretan a sí mismos: su significación se revela sólo en relación al todo, que debe ser conocido de antemano, y por tanto es lógicamente anterior a los hechos. En este aspecto, Marx sigue a Hegel. «Entendemos así la afirmación capital del método dialéctico, la teoría hegeliana del concepto concreto. Esta teoría afirma, dicho brevemente, que el todo es anterior a sus partes: la parte debe ser interpretada a la luz del todo y no viceversa» («Táctica y ética», página 25). No debe contrastarse lo concreto con fenómenos que sólo pueden ser aprehendidos por la mente, pues tanto para Marx como para Hegel lo concreto sólo puede ser aprehendido así, como un aspecto único del todo. «Esta primacía absoluta del todo, su unidad por encima del aislamiento abstracto de sus partes, tal es la esencia de la concepción marxiana de la sociedad y del método dialéctico» (*ibid.*, p. 27).

De esta forma, la teoría marxiana de la revolución y el socialismo sólo puede basarse en una comprensión global de la sociedad que no puede realizarse mediante ningún análisis detallado y fáctico. Esta es la razón por la cual los oportunistas y revisionistas apelan siempre

a los hechos, sabiendo que no existe una transición lógica de los hechos a la transformación revolucionaria de la sociedad. El empirismo es el fundamento ideológico del revisionismo y el reformismo en el movimiento obrero. «Y todo marxista ortodoxo que advierte que ha llegado el momento en que el capital es sólo un obstáculo para la producción, y de que es la hora de expropiar a los explotadores, contestará con palabras de Fichte, uno de los mayores filósofos clásicos alemanes, cuando los marxistas vulgares aducen "hechos" que parecen contradecir el proceso: "Peor para los hechos"» (*ibid.*, p. 30).

Lukács no parece haber utilizado ya más esta frase en sus ataques al empirismo, pero su actitud en esta cuestión siguió siendo la misma. En su *Historia y conciencia de clase* subraya que una teoría que simplemente toma en cuenta los hechos tal y como éstos nos son dados se sitúa, por esta misma razón, dentro de la sociedad capitalista. Pero para comprender el significado de los hechos hay que situarlos en un «todo concreto» y descubrir la «mediación» entre ellos y el todo, que, por supuesto, no nos es dada directamente. La verdad de la parte reside en el todo, y si se analiza adecuadamente cada parte, el todo puede ser discernido en ella. El todo es el vehículo del «principio revolucionario», tanto en la práctica social como en la teoría. Existe sólo una única ciencia, que abarca toda la historia humana —política, economía, ideología, derecho, etc.—, y es la ciencia del todo que da su significación a cada fenómeno individual. ¿No dijo Marx que una máquina de hilar en sí es sólo una máquina de hilar, y que se convierte en capital sólo en determinadas circunstancias sociales? Ninguna percepción directa de una máquina puede revelar su función como capital: ésta sólo puede apreciarse considerando el proceso social global del cual forma parte. Los hechos no son la realidad final, sino que son aspectos artificialmente aislados (*Momente*) del todo: la tendencia general de la evolución histórica es más real que los datos de experiencia.

Pero —y éste es el siguiente punto fundamental— el «todo» no es simplemente una situación que comprende la suma de particulares realidades en un momento dado. Debe ser comprendido como una realidad dinámica, que supone una cierta tendencia, su dirección y sus resultados. De hecho, es idéntico con la historia actual, pasada y futura —pero de un futuro que no se «prevé» simplemente como un acto de la naturaleza, sino que es creado por el acto de preverlo. De esta forma el «todo» es anticipatorio, y los hechos actuales sólo pueden comprenderse en relación con el futuro.

Esto es especialmente importante para distinguir el punto de vista revolucionario del punto de vista reformista en el movimiento socialista. A los ojos de los reformistas, el significado de la actual lucha social

y política de la clase trabajadora se agota en sus consecuencias inmediatas. Por otra parte, para Marx, cada fragmento de la lucha actual, incluida la lucha de los trabajadores por la mejor de las condiciones económicas, sólo obtiene un significado a través de la perspectiva de la revolución. Esta fue la actitud dialéctica y revolucionaria de aquellos líderes que, como Lenin y Rosa Luxemburgo, combatieron al oportunismo y al revisionismo y siempre tuvieron a la vista el «objetivo final». En su ensayo sobre Rosa Luxemburgo, Lukács elogia especialmente su poder de análisis «global». Rose Luxemburgo concibió el fenómeno de la acumulación no como un hecho aislado, sino como parte del proceso que lleva inevitablemente a la revolución proletaria, y por ello fue capaz de mostrar que no podía proseguir indefinidamente, sino que debe producir el colapso del capitalismo. Los oportunistas como Otto Bauer fueron incapaces de pensar en términos de un proceso histórico integral, y por ello se entregaron al capitalismo, intentando remediar sus «aspectos malos» por medios éticos. Una vez que se abandona el punto de vista integral, el capitalismo parece realmente insuperable, pues las peculiares leyes que gobiernan su economía parecen ser «dadas» como hechos inalterables y leyes de la naturaleza, que pueden volverse a utilizar pero no pueden ser anulados. Por otra parte, una visión global muestra que el capitalismo es un fenómeno histórico y transitorio, y que, por tanto, es vehículo de la conciencia revolucionaria.

En su obra sobre Lenin, Lukács utiliza de nuevo la idea de *Totalität* para describir el núcleo de la doctrina de Lenin y el secreto de su grandeza. Lenin fue el único genio que discernió la tendencia revolucionaria de la época independientemente de los hechos y acontecimientos particulares, o más bien en los propios hechos, y unió todas las cuestiones del momento, hasta las más pequeñas, en una única gran perspectiva socialista. Supo que el proceso global era más que cualquiera de sus detalles, y a pesar de todas las apariencias vio que ya había llegado la hora de la revolución. Desde el punto de vista económico no añadió nada a la teoría del imperialismo, pero superó a Hilferding en su brillante éxito para integrar la teoría económica con los desarrollos políticos del momento.

Los conceptos interrelacionados de «todo» y «mediación» se aplican a todas las esferas de la investigación social, y juegan un importante papel en la idea de Lukács acerca de la literatura. Por «mediación» entiende cualquier tipo de totalidad subordinada en la que deben encajar los hechos y fenómenos observados antes de ser integrados en un todo universal, el proceso histórico global de pasado, presente y futuro. Sin embargo, frecuentemente utiliza el concepto de «mediación» para significar el proceso intelectual general que rela-

ciona lo concreto con el todo. Mientras que la incapacidad de pensar globalmente nos esclaviza a las situaciones dadas y nos impide trascender el orden social existente, con lo cual, en términos del socialismo, acabamos como reformistas o revisionistas, por otra parte los que pasan por alto la necesidad de la «mediación» están en peligro de sucumbir al primitivo error de amontonar todos los fenómenos en un único todo indiferenciado, ignorando el carácter específico de los diversos aspectos de la vida y la cultura. Un ejemplo de una ideología que toma en cuenta la totalidad pero no la mediación, puede hallarse en el nazismo tal y como éste se mostró posteriormente. Además, casi todas las tendencias artísticas condenadas por Lukács pueden ser descritas como deficientes o en «mediación» o en sentido de totalidad. El naturalismo se limita a la descripción directa y deja de alcanzar el nivel de crítica social integral; el simbolismo crea sólo todos «subjetivos», mientras que las diversas formas de decadencia elevan la experiencia parcial a la verdad metafísica eterna, y caen así igualmente lejos de una visión integral. En el socialismo, la falta de un sentido de «mediación» lleva al sectarismo, es decir, la incapacidad para comprender las particulares funciones de las interrelaciones subordinadas: por ejemplo, la idea de que las tareas del arte en una sociedad socialista deben estar determinadas sólo por su valor de propaganda pasa por alto el papel mediador de los criterios específicamente estéticos. El peso principal de la posterior crítica del estalinismo por Lukács es que éste carecía de «mediación» por dejar de apreciar la diversidad de medios que supone la construcción del socialismo y por reducir el arte y la ciencia a un papel puramente político.

Un caso especial, dentro del marxismo, de fracaso en comprender la naturaleza de la «totalidad» y la «mediación» lo ofrecen todas las interpretaciones reduccionistas que dan por supuesta la determinación unidireccional de ciertos factores en la historia por otros factores de este tipo. Como el todo es siempre anterior a las partes, la determinación de las partes por el todo es más fundamental que la de algunas partes por otras. En su última obra Lukács afirma que la máxima «el ser social determina la conciencia» no tiene nada que ver con lo que se conoce con el término de «economicismo». Esta máxima «no vincula el mundo de las formas y el contenido de la conciencia con la estructura económica en una relación directamente productiva, sino que lo une con el ser social en general. La determinación de la conciencia por el ser social es así de tipo puramente general. Sólo el marxismo vulgar, desde la II Internacional hasta la época de Stalin y después, pretendió establecer un vínculo directo y causal no cualificado entre la economía, o incluso determinados aspectos

de ella, por un lado, y la ideología, por otro» (*Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, «Die ontologischen Grundprinzipien von Marx», p. 39). En otros palabras, la dependencia básica en la vida social no es la existente entre la base y la superestructura, sino entre el ser social (o «el todo») y los elementos particulares de éste.

3. *El sujeto y objeto de la historia. Teoría y práctica. El ser y el deber ser. Crítica del neokantismo y el evolucionismo*

No obstante —y ésta es la siguiente cualidad fundamental del pensamiento dialéctico destacada por Lukács en su *magnum opus*—, la dialéctica no es simplemente un método científico que pueda transferirse de un objeto a otro, ni es independiente del objeto al cual se aplica. Como ya se ha explicado, tanto en la teoría de Hegel como en la de Marx es un componente activo de la realidad social a la cual se aplica como método, y no simplemente una forma de aprehender esta realidad. Es la expresión de la madurez de la historia hacia la transformación final, y también la conciencia teórica del agente social, a saber, el proletariado, por el cual ha de llevarse a cabo esta transformación. En otras palabras, no es el caso de que cualquiera, independientemente de su *status* político y compromiso social, pueda adoptar el método dialéctico y aplicarlo con éxito a cualquier objeto de su elección. La dialéctica no existe fuera de la lucha revolucionaria del proletariado: es la autoconciencia de esta lucha y un componente de ella.

La dialéctica presupone la concepción de la sociedad como un todo; y sólo el agente social que es él mismo un «todo» —es decir, la clase universal de Marx, el proletariado— puede percibir el «todo» en los fenómenos aislados. De acuerdo con el principio de Hegel, «la verdad es el sujeto»; esto es, en el caso presente, la verdad acerca del proceso histórico puede alcanzarse sólo desde el punto de vista de la clase cuya iniciativa revolucionaria está destinada a modificar radicalmente toda la vida social y a abolir la sociedad de clases.

El marxismo no es, como los teóricos de la II Internacional pretenden, una descripción científica de la realidad histórica que pueda aceptar cualquiera que aplique correctamente las reglas lógicas. No es más que la conciencia teórica de la clase trabajadora en tanto ésta madura hacia la revolución; y la conciencia de clase del proletariado no es un mero reflejo de un proceso histórico independiente, sino la indispensable fuerza motriz de este proceso. Al contrario que todas las revoluciones anteriores, cuyos agentes no comprendían lo que estaban haciendo y cayeron víctimas de diversas ilusiones, la

revolución proletaria, por principio, no puede conseguirse sin la autoconciencia completa y desmistificada del proletariado en relación con su posición en la sociedad y el destino que está llamada a realizar.

El proletariado está así privilegiado por la historia, no sólo en el sentido de que está llamado a realizar el levantamiento radical que acabe con todas las divisiones de clase, con la explotación y el conflicto social, la separación del individuo del ser social, la alienación, la falsa conciencia y la dependencia de la humanidad de poderes históricos impersonales. Además de todo esto, el proletariado es privilegiado desde el punto de vista epistemológico, en tanto su papel histórico supone la completa comprensión de la sociedad: sólo él aprehende la historia como un todo, pues sólo en sus acciones está verdaderamente realizada la totalidad como movimiento revolucionario. La autoconciencia del proletariado coincide con su conciencia de la historia como un todo; la teoría y la práctica coinciden, pues el proletariado transforma el mundo en el proceso por el cual llega a una comprensión madura de este mundo. En este caso particular, la comprensión y la transformación de la realidad no son dos procesos separados, sino uno y el mismo fenómeno.

Por esta razón, tanto los neokantianos del movimiento marxista como sus adversarios evolucionistas no llegan a distinguir entre la «pura ciencia» de la historia y «el ideal socialista» derivado, como un tipo de imperativo moral, de valores arbitrariamente establecidos. Como sujeto y objeto coinciden en el conocimiento de la sociedad; como, en este caso, la ciencia es el autoconocimiento de la sociedad y, por la misma razón, un factor determinante de su situación en cualquier etapa de la historia; y como, en el caso del proletariado, este autoconocimiento es al mismo tiempo un movimiento revolucionario, de aquí se sigue que el proletariado no puede separar en ningún momento su «ideal» del proceso real de su construcción. El socialismo no es una situación que espere a la humanidad, garantizada por impersonales leyes de la historia, ni es un «imperativo» moral; es el autoconocimiento del proletariado, un aspecto de su lucha real.

De esta forma, el marxismo resuelve el dilema que intrigó a los teóricos de la II Internacional. Tanto los evolucionistas como los neokantianos supusieron que la teoría de Marx era una descripción de leyes históricas «inevitables» que, como doctrina científica, no contenía elemento normativo alguno. Los neokantianos pensaban que los necesarios factores normativos o ideales debían derivarse de la filosofía moral kantiana. A ello los ortodoxos contestaban que el marxismo debía limitarse a la descripción histórica, y que era a la vez imposible e innecesario demostrar que el socialismo era deseable y al mismo tiempo inevitable. Sin embargo, según Lukács, ambas partes

razonaban desde posiciones esencialmente no marxistas, pues seguían a Kant dando por supuesto el dualismo del «ser» y el «deber-ser», pero Hegel y Marx habían superado este dualismo. El marxismo no es una mera descripción del mundo, sino la expresión y autoconocimiento de un proceso social por el que se revoluciona el mundo, y así el sujeto de este autoconocimiento, es decir, el proletariado, comprende la realidad en el mismo acto de transformarla. La división de la vida social en procesos «objetivos» fuera del control humano, y la conciencia impotente que meramente observa o moraliza, es una actitud característica e inevitable de las clases que, aun cuando en su día puedan haber representado el progreso en general, no eran ni son clases universales en el mismo sentido que el proletariado —es decir, que no pueden llegar a una comprensión de la historia como un todo, pues están encadenados a sus intereses particulares. Sin embargo, para el proletariado, como su interés particular coincide por principio con el de la humanidad, y no meramente por accidente temporal, encarna realmente la unidad del sujeto y el objeto de la historia. En la actividad revolucionaria de esta clase la historia alcanza su autoconocimiento: la necesidad histórica aparece, y debe aparecer, como libre acción, libre por ser plenamente consciente. El proceso «objetivo» y su conciencia de él son una y la misma cosa: no existe diferencia entre el «ser» social, aquello que realmente es, y la conciencia teórica o moral de la clase que es el agente de este proceso. Sujeto y objeto, libertad y necesidad, hecho y norma no están ya opuestos, sino que son aspectos de una única realidad. Esto pone fin al dilema kantiano de cómo puede deducirse la obligación a partir de los hechos empíricos, e igualmente al dilema del «cientifismo».

De igual forma deja de haber ya conflicto entre voluntarismo y determinismo, o la voluntad humana y la predicción científica. Como la conciencia de la sociedad como un todo no es simplemente información que cualquiera pueda obtener, sino que es el autoconocimiento de la praxis real revolucionaria, de ahí se sigue que en el marxismo no existe nada semejante a una predicción «objetiva» basada en leyes históricas e independiente de la voluntad que gobierna los cambios futuros. El acto de prever coincide con el acto de realizar lo previsto: el proletariado conoce el futuro en el acto de crearlo, no a la manera de una predicción meterológica donde los cambios que realmente tienen lugar no están afectados por nada que haga el predictor.

Esta unidad del objeto y sujeto de la historia, de los aspectos cognitivos y normativos de la conciencia es, dice Lukács, el legado más precioso del hegelianismo al marxismo. Esto no significa, por supuesto, que fuera asumido de forma directamente hegeliana. Hegel

no pudo haber descubierto la identidad del objeto y el sujeto en la propia historia, pues en su tiempo no existía base histórica real para ello. En consecuencia, transfirió la identidad a una esfera de la razón extrahistórica, y adscribió al Espíritu el papel de demiurgo en la evolución de la historia. Por ello no pudo, aunque era su intención hacerlo, superar finalmente el dualismo de objeto y sujeto: ésta sería la tarea de Marx.

En la misma línea de pensamiento, está claro que en principio no puede haber nadie que sea un mero «marxista teórico», es decir, alguien que reconoce la validez de la teoría social y las predicciones históricas de Marx, pero que no participa en el proceso de su implantación. Para ser exactos, una actitud así es posible, pero no es una actitud marxista. Un marxista debe ser alguien que desempeña un papel práctico en el movimiento que da realidad a la teoría, pues la teoría en sí no es nada si no la autoconciencia del movimiento.

Este punto de vista es la base de la crítica de muchas diferentes tendencias del marxismo y también del socialismo no marxista. Como hemos visto, Lukács solía refutar a los teóricos de la II Internacional, tanto ortodoxos como neokantianos, pero también a los predecesores y contemporáneos de Marx. Por ejemplo, Lassalle no era marxista, pues revisó a Hegel desde un punto de vista fichteano, modificando la teoría contemplativa de la historia con un elemento «activista» introducido desde fuera a modo de voluntad o conciencia moral. Así, en vez de superar el hegelianismo, volvió a una posición pre-hegeliana. Del mismo modo arguye Lukács en su estudio sobre Hess que la filosofía de la acción de Hess o Cieszkowski no supera el dualismo de teoría y práctica, sino que lo eterniza en el dualismo del movimiento socialista y su conciencia filosófica: la filosofía, en el sistema de Hess, no era el producto y la autoconciencia del movimiento de clase, sino un tipo de sabiduría, independiente del Partido, que el movimiento podía adquirir. Finalmente, Hess predicó una utopía moral que, si bien criticando abiertamente la actitud «contemplativa» de Hegel, rechazó la parte de su pensamiento más próxima al marxismo, a saber, la convicción de que la filosofía es una expresión de su propio tiempo y que no puede trascender los límites de su época. La negación de Hegel a considerar el futuro era «reaccionaria», pero «desde el punto de vista metodológico» fue extremadamente realista al rechazar el utopismo y considerar a la filosofía como la expresión de una era y no como un espíritu que entra en la historia desde fuera de ella. Marx superó el punto de vista contemplativo, no supliendo el conocimiento histórico con normas arbitrarias o construcciones utópicas, sino discerniendo el futuro como la tendencia real ya activa en el presente.

4. *Crítica de la «dialéctica de la naturaleza» y de la teoría del reflejo. El concepto de reificación*

Como la dialéctica consiste en la interacción del sujeto y el objeto histórico en el movimiento hacia la unidad, de ahí se sigue que es insostenible la idea de Engels de «dialéctica de la naturaleza»; en este punto, Lukács critica a Engels de una culpable comprensión errónea del espíritu de la dialéctica marxista. Si la dialéctica denota un mero sistema de leyes naturales ya hechas que son discernidas por el hombre, estamos todavía en el ámbito de la realidad «predestinada» y en la idea del conocimiento como actividad puramente contemplativa. Las «leyes de la dialéctica» resultan ser una propiedad inalterable de la naturaleza: podemos descubrirlas y utilizarlas, pero este conocimiento «externo» de la naturaleza y su explotación por la tecnología humana no tiene nada que ver con la dialéctica tal y como fue entendida por Marx y Hegel. La dialéctica pierde su carácter revolucionario, y la unidad de la teoría y la práctica sólo puede ser concebida en un sentido contemplativo, burgués y reificado —la explotación técnica del mundo tal y como existe, no la toma de posesión del mundo por la acción revolucionaria del sujeto colectivo. Por otra parte, el materialismo histórico nos muestra el mundo como producto de la actividad humana, pero una actividad que los hombres han considerado desde antiguo como algo ajeno, sin advertir que ellos mismos son sus creadores. La filosofía premarxista, con su dicotomía entre el conocimiento y la praxis, se vio obligada a contemplar el mundo como una colección de «datos» cristalizados, y la praxis como un conjunto de preceptos éticos arbitrarios e instrumentos técnicos. Por contrapartida, cuando, como sucede en la conciencia de clase del proletariado, la autoconciencia del sujeto coincide con el conocimiento del todo —cuando el ser social es reconocido como creación humana y como algo sometido a la regulación consciente de la comunidad organizada—, entonces deja de existir la dicotomía y se resuelve el dilema de empirismo *versus* utopismo. Lo que Engels llamó «práctica» (experimentación, tecnología) no transforma al hombre en un creador consciente de realidad, sino sólo aumenta su dominio sobre el entorno; el progreso técnico no rompe por sí sólo los límites del sistema burgués. El hombre, explotando las leyes de la naturaleza que ha descubierto, no deja de ser un «objeto» de la historia. Sólo se convierte en «sujeto» cuando se asimila e identifica con el mundo exterior, aboliendo la situación en la que el mundo es un mero dato y el conocimiento no es más que percepción o contemplación. La idea de unidad del sujeto y el objeto no puede sobrevivir si la dialéctica se relaciona con la naturaleza exterior.

Por la misma razón, el conocimiento no puede ser considerado como el mero «reflejo» de una realidad preexistente. Al criticar esta idea, Lukács no discute expresamente la postura de Lenin, pero claramente ataca su filosofía. Desde el punto de vista de la dialéctica, tal y como la entiende Lukács, tratar al conocimiento como un «reflejo» del mundo exterior en la experiencia mental es perpetuar el dualismo de pensamiento y ser y asumir que ambos son fundamentalmente ajenos entre sí. Sin embargo, si el conocimiento significa tomar posesión del mundo en un proceso de cambio revolucionario, y si la comprensión y transformación del mundo son un único acto indivisible de la conciencia liberada del proletariado, deja de tener sentido hablar del conocimiento como un proceso por el cual un mundo ya existente se duplica él mismo en la conciencia humana pasiva.

La noción «contemplativa» de la realidad, que no deja lugar para la unidad de la teoría y la práctica o para un papel creativo del sujeto, la une Lukács —un punto en el que pone especial énfasis en *Historia y conciencia de clase*— con la «reificación» como rasgo típico general de la conciencia mistificada de la sociedad capitalista. El término «reificación» no fue utilizado por Marx y de hecho debe su difusión al propio Lukács, pero la idea es totalmente marxiana: el análisis del «fetichismo de la mercancía» del volumen I de *El capital* es realmente un análisis de la conciencia reificada. La burguesía, en virtud de su situación social, debe tener una falsa conciencia: es contrario a sus intereses comprender la naturaleza de las crisis económicas y el carácter transitorio del sistema en el que desempeña un papel dominante. En una sociedad que subordina enteramente la producción al incremento del valor de cambio, y en la que las relaciones entre los seres humanos están cristalizadas en valores de objeto y ellas mismas asumen el carácter de objetos, los individuos se convierten en cosas. Un hombre no es ya un individuo concreto, sino parte de un vasto sistema de producción e intercambio; sus cualidades personales son meramente un obstáculo para la completa uniformidad y racionalización del mecanismo productivo. Es una mera unidad de fuerza de trabajo, un artículo a comprar y vender según las leyes del mercado. Un resultado de la omnipotencia del valor de cambio es la racionalización de los sistemas legales, la falta de atención a la tradición y la tendencia a reducir a los individuos a unidades jurídicas. La racionalización se aplica a la tecnología y a la organización del trabajo, y conduce a una mayor especialización y particularización de la actividad productiva; el individuo queda cada vez más espiritualmente disminuido y limitado a un estrecho ámbito de actividades por la división del trabajo. Todo es especializado, las acti-

vidades se vuelven parciales y fragmentarias, la unidad de la sociedad pasa a ser ininteligible e inalcanzable. La filosofía burguesa adopta esta tiranía de reificación y ni puede ni quiere elevarse a una comprensión del todo. Todo lo que comprende es o la realidad empírica, de la cual no es capaz de emerger ningún «todo», o, por otra parte, la ética normativa o las utopías arbitrarias que, por definición, no tienen nada que ver con los «hechos». El racionalismo burgués, que exalta la matemática como la forma más perfecta de conocimiento, no se interesa por los fenómenos más allá de lo calculable y predictible, y por tanto de aquello que puede ser explotado técnicamente. Todo aquello que pueda simbolizar el «todo» es desterrado del dominio del conocimiento científico y considerado como una incognoscible «cosa en sí». La contradicción entre la irracionalidad de los hechos y el deseo de aprehender el todo condujo a la dialéctica idealista, que intentó restaurar la unidad de sujeto y objeto negando toda objetividad; adscribió creatividad al sujeto, pero, al ser incapaz de concebir esta creatividad como práctica revolucionaria, la dotó de una forma moral e interna.

En resumen, la reificación no puede superarse dentro de los términos de la conciencia burguesa. Sólo cuando el proletariado, que es una mera mercancía en la sociedad burguesa, se haga consciente de su propia situación será capaz de comprender el mecanismo social en su conjunto. La conciencia del proletariado puede ser concebida como la adquisición de un conocimiento de sí mismo de una mercancía. En la situación del proletariado, el proceso de reificación, la transformación de hombres y mujeres en cosas, asume una forma aguda. Cuando el proletariado se vuelva consciente de sí mismo como mercancía comprenderá al mismo tiempo su situación, rebelándose contra la reificación de todas las formas de vida social. Su debilitada subjetividad liberará a toda la humanidad de la esclavitud de los objetos; su conocimiento de sí mismo no es una mera percepción del mundo tal y como éste es, sino un movimiento histórico de emancipación, y una conciencia de este tipo no puede constituir un mero «reflejo» de la realidad.

¿Significa este argumento que desde el punto de vista de la conciencia liberada no se plantea ya el problema tradicional de la «verdad», es decir, de la correspondencia del juicio con la realidad, o que la verdad es relativa a la clase social o a la especie humana? La respuesta de Lukács a esta cuestión es vaga y ambigua. Lukács desautoriza la concepción «antropológica» o pragmatista de la verdad, pues, según dice, el pragmatismo hace del hombre la medida de todas las cosas, pero no puede transformarse dialécticamente a sí mismo: en vez de considerar al sujeto en su interacción con el objeto, lo eleva

al *status* de una deidad. Por otra parte, el marxismo no declara que la verdad sea relativa al individuo o la especie, sino que afirma que el significado de las diferentes verdades es verdadero sólo en el proceso social. El pensamiento es un factor en el progreso de la historia, y la historia es el desarrollo de las formas de objetividad.

Esta explicación no está en modo alguno clara. Si, como dice Lukács, la verdad sólo se puede alcanzar desde un punto de vista particular (de clase), podemos aún preguntar: ¿es, no obstante, inherentemente verdadero, es decir, la descripción de un determinado estado de cosas independientemente de si es percibida o no? Sin embargo, Lukács parece considerar esto como una pregunta mal formulada, pues presupone una conciencia «contemplativa» y «reificada» externa al objeto. No está claro cómo podemos evitar la conclusión de que en su opinión la verdad no sólo se revela exclusivamente desde el particular ángulo de una clase, sino de que nada es en absoluto verdad excepto en la conciencia de clase que es idéntica con el movimiento revolucionario práctico —en otras palabras, la participación en el movimiento es igual a la posesión de la verdad, lo que, por supuesto, es más que decir que ésta es una condición para poseer la verdad. Si aceptamos las premisas de Lukács, ¿cómo podemos evitar la conclusión de que la verdad es relativa a la clase, o que nada es verdadero en absoluto sin la cualificación «para la clase obrera?» Si sustituimos esta frase por la de «para la humanidad del futuro, libre de la falsa conciencia», estamos aún inmersos en un relativismo basado en la especie que excluye la idea de «verdad» en sentido tradicional. Existen buenas razones para pensar que esta posición está de acuerdo con la doctrina del joven Marx, pero no puede ser considerada más que como un relativismo de la especie.

Cuando Lukács habla de la «unidad de sujeto y objeto» en el proceso cognitivo, o de la «unidad de teoría y práctica», generalmente utiliza términos aplicables a todo tipo de conocimiento y todo tipo de objetos, pero podría parecer que tiene en mente el objeto de las ciencias humanas y sociales, a saber, la historia humana y el hombre como ser social. Como discípulo no sólo de Hegel, sino de Dilthey y Windelband, quiso sin duda mantener el principio del carácter fundamentalmente diferente del conocimiento humanista (el «coeficiente humanista», como lo llamó Znaniecki) y subrayar que en la conciencia de las realidades humanas el sujeto está presente de forma diferente que en las ciencias naturales, pues el acto de conocer es un componente de la realidad conocida y modifica el carácter de ésta. El sujeto en cuestión es siempre un sujeto colectivo, más precisamente una clase social. Sin embargo, en ocasiones, a causa de su vaguedad y falta de consideración hacia la lógica, Lukács utilizó expresiones que sugie-

ren que el «objeto» que tiende a la unidad con el «sujeto» es todo el universo, incluida la naturaleza no humana. Parece como si su verdadera finalidad fuera distinguir entre el hombre y la naturaleza y no «unificar» a ambos. Considerar el mundo de la conducta humana y de los procesos históricos como una realidad no menos «dada» y «objetiva» que las piedras y estrellas es permitir que la propia conciencia se vuelva «reificada». Para la conciencia proletaria no existe nada semejante a un universo social que exista en sí y cuya naturaleza deba ser aprendida primero como la de cualquier otro objeto, con lo que podemos aplicar entonces instrumentos técnicos a ella con una finalidad que deba entonces ser prescrita irracionalmente por imperativos morales. Una actitud tecnológica hacia los fenómenos sociales, que considera éstos como un mero objeto de ingeniería social y en el que el agente humano es puramente subjetivo y está inspirado sólo por leyes morales, es una ilusión burguesa —si bien Engels no escapó a ella cuando extendió la dialéctica a la naturaleza y describió las leyes sociales como no menos objetivas que las leyes que gobiernan la formación de los depósitos geológicos. Una vez que el proletariado entra en escena, consciente de su papel en la producción y en la unidad dinámica de la historia, las «leyes históricas» se identifican con la voluntad humana, y la libertad pasa a ser idéntica a la necesidad histórica.

Por la misma razón, Lukács no hace distinción entre sociología burguesa y sociología marxista, afirmando que la sociología como tal forma inevitablemente parte de la ideología burguesa. Su tarea es estudiar los fenómenos sociales «objetivamente», es decir, como objetos accesibles al observador independientemente de su participación en ellos. Esta presunta separación entre sujeto y objeto es la *raison d'être* de la sociología, y por lo tanto Lukács consideró la «sociología marxista» como una contradicción en los términos. Su crítica de Bujarin en 1925 se basó en la misma idea. Bujarin había vuelto al materialismo mecanicista, que intentaba interpretar los procesos sociales de igual modo que los naturales, considerando la ciencia natural como el modelo de todo conocimiento en vez de criticarla como producto de la conciencia burguesa. De este modo Bujarin rechazó el materialismo histórico en favor de una epistemología «contemplativa» e intentó hallar en la tecnología las fuerzas «objetivas» que gobiernan la historia, como si la tecnología fuera una fuerza motriz independiente y no un factor de las condiciones sociales.

La crítica de Lukács, dirigida directamente a Engels e implícitamente a Lenin, suscitó naturalmente las iras de los marxistas ortodoxos rusos. Deborin escribió un artículo en el que calificaba a Lukács de idealista por sus ideas sobre la naturaleza y la sociedad. En-

cuanto a la supuesta contradicción entre Marx y Engels, Deborin y todos los demás que trataron la cuestión apuntaron triunfalmente a la segunda edición del *Anti-Dühring* (1885), en el que Engels dijo que Marx había leído y aprobado su obra antes de entrar en prensa. La idea de la identidad de sujeto y objeto, dijo Deborin, era puro idealismo, como había mostrado el propio Lenin. La conciencia «reflejaba» la realidad; y al negar esto Lukács estaba repitiendo los absurdos de Mach. Con todo, la crítica de Deborin era primitiva y torpe, pero Lukács no dudó en retractarse de sus errores. En 1933, en el artículo «Mein Weg zu Marx», rechazó su crítica de la teoría del reflejo y la dialéctica de la naturaleza, pero sólo en términos generales y sin entrar en el núcleo de la disputa. Sin embargo, al año siguiente, en un artículo en *Pod znamenem Marksizma (Bajo el Estandarte del Marxismo)* titulado «La significación de *Materialismo y empiriocriticismo*, de Lenin, para la bolchevización de los Partidos Comunistas», realizó un acto de abyecta autocrítica, adscribiendo su desviación a las influencias residuales del sindicalismo y el idealismo. *Historia y conciencia de clase*, dijo, era una obra idealista, y como el idealismo era el aliado del fascismo y de sus cómplices socialdemócratas, su error era peligroso tanto en la práctica como en la teoría. Afortunadamente, el Partido Bolchevique, bajo la dirección del camarada Stalin, estaba luchando incansablemente por la pureza del marxismo-leninismo, siguiendo un firme curso con la obra de Lenin como infalible compás. Lukács repitió esta retractación varias veces y en términos similares, atribuyendo su error o a la «impaciencia revolucionaria» (aunque es difícil ver cómo puede ésta llevar a negar la dialéctica de la naturaleza) o en su formación hegeliana y sindicalista. Tras la muerte de Stalin atemperó en gran medida su autocrítica. En el prefacio a una nueva edición de su libro en 1967 admitió haber olvidado la distinción de Marx entre objetivización y alienación y, por consiguiente, haber llevado demasiado lejos su propia teoría de la identidad de sujeto y objeto (es decir, presumiblemente sugiriendo que en la conciencia proletaria dejaba de existir toda «objetividad», y no sólo el objeto «alienado» Sin embargo, como el propio trabajo era un proceso de «objetivización», no podía decirse que la objetividad desaparecía en el proceso revolucionario, y por lo tanto era erróneo excluir completamente el «reflejo» del acto del conocimiento.

En resumen, Lukács no ofreció un juicio claro acerca de su primera obra. Ciertamente no abandonó su teoría de la totalidad y la mediación, o (con la cualificación antes explicada) su crítica de la reificación; y conservó su idea de la básica distinción entre las ciencias humanas y las naturales. Aparentemente siguió considerando como un mérito de su libro que había llamado la atención hacia las fuentes

hegelianas y los aspectos de la dialéctica marxiana. El núcleo de la teoría revisada parece ser que en el movimiento revolucionario coinciden sujeto y objeto, pero sólo en cierto grado; sigue siendo cierto que el reconocimiento de la realidad social forma él mismo parte de esa realidad, y que la conciencia proletaria revoluciona el mundo en el mismo acto de comprenderlo. También puede mantenerse que el marxismo ha superado el dilema entre libertad y necesidad, hechos y valores, voluntad *versus* predicción; pero no llega a abolir la objetividad. Siendo ésta la posición final de Lukács, ¿hemos de interpretarla en el sentido de que él quisiera excluir la idea de que toda la realidad, incluida la naturaleza exterior y los productos materiales objetivados del trabajo humano, estaba subsumida en la praxis revolucionaria consciente —en otras palabras, que quiso limitar la identidad de sujeto y objeto a la esfera de los procesos sociales (por supuesto, sólo en la conciencia liberada del proletariado) y no extenderla al mundo extrahumano? Si es así, esto no significaría una separación de su tesis original, sino más bien una confirmación de ella; el libro, como vimos, podía leerse en el sentido de que tenía en mente la «objetividad» en general y no meramente la de los procesos históricos, pero esto parecería deberse a un deseo de disciplina lógica más que a la teoría en cuestión.

5. *Conciencia de clase y organización*

Podría parecer que la glorificación de la conciencia de clase del proletariado como fuerza que no sólo transforma las instituciones sociales, sino que también, al hacerlo, resuelve todos los problemas de la filosofía, el arte y las ciencias sociales, estaba relacionada en el pensamiento de Lukács con el proletariado real y no con su expresión «organizada», esto es, el Partido: es decir, su idea de la revolución sería la de Rosa Luxemburgo más que la de Lenin. Sin embargo, de hecho, a partir de 1919, sus obras no dejan duda de que se adhirió firmemente a la concepción leninista del Partido y que toda su teoría de la conciencia de clase constituía la base lógica para esta concepción.

La «conciencia proletaria» no ha de entenderse como la conciencia de la clase proletaria, ni como una suma o promedio de sus conciencias individuales. Debe haber una distancia entre la conciencia empírica de los trabajadores reales y la «verdadera» conciencia de clase del proletariado. La primera no se empareja nunca con la última, pues es esta «verdadera» conciencia la que constituye la fuerza motriz de la historia, y su vehículo es el Partido —una forma especial

de existencia social, un mediador necesario entre el movimiento espontáneo de los trabajadores y la totalidad de la historia. Lo que piensen los trabajadores individuales, ya sea unánime o mayoritariamente, carece simplemente de significación en relación al contenido de la conciencia proletaria. Esta última está encarnada en el Partido, y sólo en y a través del Partido es como el movimiento espontáneo puede aprehender su propio significado, pues por sí solo es impotente para ascender a una concepción del todo. Así pues, la unidad de teoría y práctica, de necesidad y libertad, se realizan verdaderamente sólo en la voluntad revolucionaria del Partido.

Al exponer esta idea en *Historia y conciencia de clase,* Lukács mostró (sin decirlo explícitamente) que la teoría leninista del Partido no era una conclusión lógica de la propia filosofía de Lenin, pero estaba plenamente de acuerdo con el relativismo humanista de Marx y la teoría de la «praxis» omniabsorbente, por la que los problemas epistemológicos y metafísicos quedan despojados de contenido. Lukács reiteró esta idea en su libro sobre Lenin y en varias obras posteriores. El Partido es la encarnación visible de la conciencia de clase, el único garante de la correcta orientación política del proletariado y el único exponente de su voluntad «real». Lukács, por supuesto, no infiere a partir de aquí nada más que Lenin, que el Partido puede hacer todo en la práctica sin el proletariado, o que la ayuda de este último no es importante para ello. La cuestión es que el interés «real» del proletariado, su voluntad, deseos y aspiraciones y también su conciencia teórica son bastante independientes de los deseos, sentimientos, ideas y conciencia en general de la clase obrera real.

Vemos así la importancia política de la crítica de Lukács al empirismo. En tanto permanecemos sobre una base empírica, todo nuestro conocimiento del proletariado deriva de la observación de los trabajadores reales: no podemos comprender la totalidad de la historia, pues el estado empírico de la conciencia humana no es más que un índice de su inmadurez. Puede verse que la teoría de Lukács de la unidad de teoría y práctica está lógicamente mejor adaptada a la idea leninista del Partido que la propia filosofía de Lenin. Es difícil, sobre la base de la teoría del «reflejo», defender la afirmación de que el Partido, al encarnar la «verdadera» conciencia del proletariado, tiene razón a pesar de cualquier evidencia empírica que pueda refutar su doctrina. Por otra parte, esta proposición se sigue fácilmente de la idea de «totalidad» y su corolario, «peor para los hechos». La omnicomprensiva totalidad encierra en «unidad dialéctica» hechos y valores, conocimiento y voluntad, libertad y necesidad. Por lo tanto, el proletariado, encarnado en el Partido tiene *teóricamente* razón a

causa de su posición social y su misión histórica; o más bien, su verdad teórica es lo mismo que su función progresiva, sin que valgan otros criterios. Políticamente, ésta es una filosofía más idónea que la de Lenin, pues, una vez supuesto que el Partido está en posesión del todo teórico-práctico, no hay necesidad de buscar otra justificación. Como el proletariado es privilegiado en el sentido cognitivo gracias a su función social, y como la génesis de su conciencia garantiza que esta conciencia es verdadera y desmistificada, suponiendo de nuevo que la conciencia proletaria está personificada en el Partido, llegamos a la conclusión deseada: el Partido siempre tiene razón. Por supuesto, Lukács no lo formula en tantas palabras —ni tampoco Lenin o incluso Stalin—, pero es el fundamento de la formación comunista y en la práctica ha sido aceptado por todos los intelectuales comunistas.

A finales de la era Stalin, la posición epistemológicamente privilegiada del proletariado fue reducida a efectos prácticos a la idea de que el camarada Stalin siempre tenía razón. Lukács suministró una base teórica a la creencia en la infabilidad del Partido mejor que nadie antes que él, incluido Lenin. En «Táctica y ética» ya había afirmado que «es el gran logro del bolchevismo ruso incorporar, por vez primera desde la Comuna de París, la conciencia del proletariado y su autoconocimiento en términos de la historia universal» (p. 36). Por la propia naturaleza de las cosas, el bolchevismo era la verdad de la época: esta creencia no la abandonaría nunca Lukács. Aun cuando posteriormente resultara que el Partido o su líder habían cometido errores, aún era cierto que el Partido tenía «dialécticamente» razón y que era un deber moral e intelectual secundarlo, en la verdad y en el error. Así, cuando Lukács siguió a los nuevos líderes poniendo de relieve los «errores» de Stalin, aún afirmaba que había tenido razón en apoyar esos errores en su día. Este fue, de hecho, el punto de vista típico y clásico de los ideólogos comunistas, respaldado por la filosofía de Lukács: el Partido podía estar equivocado «formalmente» pero no «dialécticamente». Oponerse a su política e ideología era en todos los casos un error político, y por lo tanto un error cognitivo, pues el Partido encarnaba la conciencia histórica en la que el movimiento de la historia y la conciencia de este movimiento se identifican.

Lukács tampoco tuvo duda alguna de que la dictadura del proletariado debía y tenía que realizarse como la dictadura del Partido. Así, en su libro sobre Lenin condenó a los ultraizquierdistas (u «oposición obrera» en el Partido Bolchevique), que consideraban a los soviets (consejos obreros) como las formas permanentes de la orga-

nización de clase e intentaban su implantación como sustitutos del Partido y de los sindicatos. Los soviets, afirmaba Lukács, eran órganos naturalmente designados de la lucha contra el gobierno burgués en el período revolucionario, pero aquellos que quisieran dotarlos de fuerza estatal después de la revolución simplemente no comprendían la diferencia entre una situación revolucionaria y una no revolucionaria, es decir, que pensaban «no dialécticamente». El papel del Partido tras la victoriosa revolución era mayor y no menor que antes, con motivo de que en el período postrevolucionario la lucha de clases, lejos de cesar, se agudizaba inevitablemente. Esta doctrina acerca del papel de los soviets difiere algo de la contenida en la principal obra de Lukács, donde dice que su principal función es abolir la distinción burguesa entre poder legislativo, ejecutivo y judicial y ser un instrumento de «mediación» entre los intereses inmediatos y últimos del proletariado. Esto puede sugerir que Lukács adscribió a los soviets funciones que, según Lenin, pertenecían exclusivamente al Partido (aunque otras referencias al Partido en *Historia y conciencia de clase* no apoyan esta idea). Sin embargo, en su obra sobre Lenin corrige tales errores ultraizquierdistas y deja bien claro que tras una revolución victoriosa puede prescindirse de los soviets. A partir de este momento, parece, la tarea de abolir la separación de poderes burguesa revierte al Partido —en otras palabras, que éste hace las leyes, las pone en práctica y juzga a los transgresores sin ayuda o supervisión de nadie. De esta forma, en 1924, Lukács proclamó una cosmovisión purgada de cualesquiera elementos de sindicalismo.

6. *Crítica del irracionalismo*

La principal obra de Lukács estuvo dedicada efectivamente a proporcionar al leninismo una mejor base filosófica que la que había ofrecido el propio Lenin. En este sentido, Lukács puede ser considerado como un leninista incongruente, obstaculizado en cierta medida por los típicos vicios del intelectual. A la vez que aceptaba sin cuestión la política bolchevique, pensaba que podía ser mejor bolchevique que los líderes del Partido, exponiendo su posición teórica de forma más coherente y convincente.

Sin embargo, sus últimas obras filosóficas muestran que entendió la verdadera naturaleza de la fidelidad al leninismo-estalinismo: lo necesario no era hallar justificaciones propias para las decisiones y doctrinas del Partido en un momento dado, sino acatar éstas y observar fidelidad a ellas en la práctica. Las pocas obras de filosofía pura

que publicó en los años treinta y cuarenta testimonian una asimilación casi completa del estalinismo. Es cierto que la erudición de Lukács le distinguió siempre de los aborregados ideólogos del estalinismo, que eran todos ellos ignorantes. Ya escribiera sobre Goethe, Dilthey o Hegel, obviamente sabía de qué estaba hablando y dominaba el tema. Fue esto, más que lo que escribió en realidad, lo que enfureció a sus críticos ortodoxos. Además, en alguna medida conservó un estilo de escritura individual. Esto era sospechoso en la época de Stalin, en la que todo el mundo escribía del mismo modo y no podía distinguirse a dos filósofos por razones de estilo. Los clichés monótonos y el vocabulario empobrecido estaban a la orden del día, y tener un estilo propio era prácticamente una desviación ideológica. En este sentido, Lukács fue un estalinista imperfecto, pero lo corrigió en muchos otros sentidos.

Un documento importante de este período es *Die Zerstörung der Vernunft (La destrucción de la Razón)*, una obra que Adorno denominó «La destrucción de la razón de Lukács» *. Este libro es una historia de la filosofía irracionalista, sobre todo en Alemania, de Schelling y los románticos a Heidegger («el miércoles de ceniza del subjetivismo parasitario») y a los existencialistas, cuya principal finalidad era poner de relieve las fuentes ideológicas del nazismo. Schelling, que sustituye la dialéctica racional por la incomunicable intuición; Schopenhauer, que proclama el incurable absurdo de la humanidad y la historia y considera el mundo gobernado por la voluntad irracional; y Kierkegaard, que glorifica la fe irracional y la sitúa por encima de la razón; tales son los profetas del primer período, que termina en 1948. Nietzsche es el principal ideólogo del segundo período, en el que la lucha de clases del proletariado pasa a ser el rasgo dominante de la vida social: su negación de la historia, desprecio del pueblo llano y su descarado pragmatismo están dedicados al servicio de la burguesía, a la cual exalta como «raza de amos». El irracionalismo filosófico alcanza su cumbre en la época imperialista a partir de 1890: el formalismo y el agnosticismo neokantianos son sustituidos por intentos para crear una nueva cosmovisión general, pero basada en la intuición e impermeable al análisis racional. También es puesta en cuestión la validez objetiva de la ciencia, pues es considerada como el producto de fuerzas históricas o instintivas irracionales. Este período se abre con la «filosofía de la vida» *(Lebensphilosophie)* de Dilthey, que lleva

* El título de la conocida traducción de W. Roces al castellano es, como se sabe, *El asalto a la Razón,* pero traduzco aquí literalmente *Zerstörung* para que se aprecie mejor la broma de Adorno. *(N. del T.)*

directamente a la ideología nazi. Se opone al positivismo, pero lo hace desde el punto de vista de la irracionalidad de la historia y la subjetividad de la cultura. También critica al capitalismo, pero desde el periclitado punto de vista del romanticismo reaccionario; ataca a la democracia y se pone en busca de una nueva unidad orgánica que eventualmente tuvo su encarnación en el Estado fascista.

Lo que hace de *El asalto a la Razón* un libro esencialmente estalinista no es, por supuesto, el hecho de que busca el origen del nazismo en la filosofía alemana. No hay nada específicamente marxista. ni siquiera estalinista, en esta línea de pensamiento, que ha sido seguida por numerosos escritores e historiadores, incluido Thomas Mann. El rasgo típicamente estalinista de la obra de Lukács es la afirmación de que desde que entró en escena el marxismo, toda la filosofía no marxista ha sido reaccionaria e irracionalista. De esta forma, es condenada toda la cultura filosófica alemana fuera del marxismo como un aparato intelectual que preparaba el camino para la subida al poder de Hitler en 1933. Todos eran un heraldo del nazismo de una u otra forma. Obviamente, la concepción del irracionalismo de Lukács no es sólo vaga, indefinida y absurdamente amplia, sino que en muchos aspectos es casi directamente contraria a la concepción habitual del término. En epistemología, la palabra «irracionalista» se aplica generalmente a doctrinas que afirman que las formas más perfectas de conocimiento no pueden ser expresadas con el lenguaje, sino que se alcanzan sólo en actos particulares e incomunicables. Algunos de los pensadores enumerados por Lukács eran ciertamente irracionalistas en el verdadero sentido, pero de ahí no se sigue que prepararan el camino al nazismo. Sin embargo, Lukács considera irracionalista a todo aquel que no es un marxista ortodoxo. Si Max Weber, como sociólogo, analizó el carácter del líder carismático, ello prueba que era necesario en la época que produjo al carismático Führer. Si los filósofos analíticos niegan que el mundo pueda ser aprehendido como un todo y no se limitan a observar fragmentos aislados, caen por la misma razón en el irracionalismo, como hace Mannheim cuando subraya el papel de los factores extracognitivos en la formación de las teorías sociales. Los irracionalistas son todos aquellos que afirman que cualesquiera elementos y aspectos del ser están fuera del ámbito del conocimiento discursivo; todos aquellos que no creen en las leyes históricas; todos aquellos que profesan el idealismo subjetivo; y todos aquellos que no aceptan que el significado de la «totalidad» de la historia puede ser determinado racionalmente. En otras palabras, los irracionalistas y (por consiguiente) los aliados del nazismo son todos aquellos que no creen en la «razón dialéctica» que

Lukács tomó de Hegel —considerando a la razón como capaz de comprender toda la historia y la sociedad humana, incluido su futuro comunista, y dando así significación al presente. O, por decirlo de otro modo, todos los filósofos que no profesan el comunismo en su forma ortodoxa, esto es, el estalinismo, son irracionalistas, y por lo tanto «objetivamente» nazis, si no por convicción real. Toda la historia de la cultura alemana y también europea, incluidos Croce, Windelband, Bergson y los filósofos analíticos, se considera imbuida del propósito inmanente de asegurar el triunfo de Hitler. Todos los filósofos no marxistas de los siglos XIX y XX participaron en la destrucción de la «razón», es decir, de la creencia en que existe una «totalidad» histórica que incluye el futuro y cuya clave la proporciona el marxismo, que predice la expropiación de la burguesía y una dictadura comunista a nivel mundial. Realmente sería difícil hallar un ejemplo más cabal de antirracionalismo que el proporcionado por la propia filosofía de Lukács de la fe ciega, en la que nada es probado, sino afirmado *ex cathedra,* y en la que todo aquello que no encaja con los esquemas marxianos es calificado de basura reaccionaria.

El alegato de Lukács contra el existencialismo, publicado en 1948, es otro destacado espécimen de filosofía estalinista, y contiene los principales puntos del catecismo de Lenin-Stalin-Zhdánov. La filosofía debe ser o idealista o materialista, no hay tercera vía; el idealismo subjetivo lleva al solipsismo, la filosofía de los locos, mientras que el idealismo objetivo inventa ideas o espíritus imaginarios que gobiernan el mundo. O el espíritu o la materia deben ser lo primario: los que afirman estar por encima de la oposición entre ambos engañan o se engañan. *Materialismo y empiriocriticismo,* de Lenin, proporciona irrefutables argumentos contra los idealistas, ya fueran los del momento o bien los que, como los existencialistas, vinieron después. Estos últimos intentan reconstruir todo el ser sobre la base de la pura conciencia, si bien la ciencia ha desmentido hace tiempo este sinsentido —aun cuando los científicos naturales, por falta de educación marxista, no hayan comprendido el hecho de que todos los logros de la ciencia apuntan al triunfo del materialismo dialéctico.

¿Existencialismo o marxismo? es quizá el ejemplo más flagrante de la degradación intelectual de Lukács: su estilo y contenido es ya indistinguible de los productos estándar de la filosofía soviética de la época de Stalin, incluido el ritual consejo a los físicos, de cuya materia no sabía nada Lukács.

No hay indicación alguna de que Lukács desmintiera alguna vez sus obras de este período; *El asalto a la Razón* fue reeditado sin cambios tras la muerte de Stalin, en 1954.

7. *El todo, mediación y mímesis como categorías estéticas*

La principal ambición de Lukács fue establecer los fundamentos de la estética marxista. Sus muchas obras en este campo se refieren a diversas cuestiones de la teoría y la crítica literarias y a estética general. Sin embargo, aun cuando intenta establecer categorías relativas a todas las formas artísticas su información deriva principalmente de la historia de la literatura, sobre todo del teatro y la novela, y no está siempre claro cómo puede aplicarse su doctrina fuera de este ámbito. Sus obras de estética —aparte, por supuesto, de las escritas antes de ser marxista— pueden ser tratadas como un único cuerpo, e incluso en determinados autores y tendencias artísticas no parece haber experimentado cambio alguno desde los años veinte hasta el final de su vida.

Ciertas observaciones generales de Lukács acerca de la «naturaleza» del arte no tienen un específico contenido marxista. Lukács afirma que el arte, al contrario que la ciencia, es de carácter antropomórfico, interesándose por las condiciones sociales. Por esta razón el arte es esencialmente hostil a la religión, aun cuando su objetivo inmediato sea servir de auxiliar al culto o a la fe: en efecto, cualquiera que sea la intención del artista, el arte es de hecho una cosa de este mundo. Históricamente el arte tiene sus raíces en las prácticas mágicas, pero difiere de éstas en que su finalidad es suscitar determinados sentimientos y actitudes, algo que en la magia es sólo un fin secundario o subordinado. El arte ofrece imágenes de la realidad, pero éstas están cargadas desde el principio de un contenido emocional e implican una actitud activa hacia el mundo que describen. Todo arte portador de valores cognitivos siempre aumentó el conocimiento que el hombre ha tenido de sí mismo y por lo tanto del mundo. Permite a las personas salirse de la realidad práctica inmediata y elevarse a la comprensión del sentido del universo. Por ello no debe ser tratado como un mero entretenimiento o distracción: desempeña un papel importante en la evolución espiritual del hombre, siendo un medio por el cual éste se crea a sí mismo y se hace consciente de su propia naturaleza de especie.

De aquí que, aunque el arte no puede reducirse a sus funciones puramente cognitivas —pues, al contrario que la ciencia, presenta al mundo en la forma de imágenes y de forma tal que su transmisión supone un acto de evaluación—, es, no obstante, un «reflejo» de la realidad, basado en una determinada forma de imitación o mímesis. Esta no es una mera copia pasiva del mundo, sino que supone una selección y un cierto grado de universalización. Por medio de imágenes individuales, el arte presenta una imagen del mundo que aspira

a la universalidad: en este sentido, lo «individual» y lo «universal» forman en la obra de arte una unidad.

Con frecuencia se ha objetado a Lukács —como a todos aquellos que hablan de arte en términos de «reflejo» o «mímesis»— que, incluso si sabemos más o menos lo que estas expresiones significan en relación a una obra de teatro, una novela, una pintura figurativa, no está claro cómo una pieza de música o arquitectura, o de escultura, pueden considerarse como «reflejos» de la realidad. Sin embargo, Lukács afirma que mímesis es una categoría aplicable a todos los fenómenos artísticos. Por ejemplo, la música transmite emociones suscitadas por las condiciones sociales, y así «refleja», si bien indirectamente, los vínculos históricos entre los seres humanos. Igualmente la arquitectura expresa actitudes y necesidades humanas organizando el espacio de una determinada forma. Las estatuas imitan a figuras naturales y las presentan en una forma que expresa actitudes humanas hacia ellas. Explicaciones como éstas han sorprendido a muchos críticos de Lukács por lo artificioso, y realmente ponen en cuestión el verdadero significado de la idea de reflejo o mímesis. Si una pieza de música refleja el mundo expresando emociones, y si estas emociones deben estar conectadas de alguna forma con la vida social, decir entonces que el arte «refleja» la realidad querría decir simplemente que está influida por los diversos fenómenos e interconexiones de la vida social; pero ésta es una afirmación tan general y obvia que no tiene mucha utilidad. No sólo las condiciones sociales afectan a la producción artística, lo que nadie negaría, sino que las obras de arte presentan una imagen de la realidad de la que el lector o espectador puede aprender algo acerca de esta realidad y reconocer su «estructura» o sus conflictos internos.

De hecho, Lukács intenta definir el arte de forma tal que justifique la conclusión de que sólo las obras «realistas» merecen verdaderamente el nombre de arte; su condena de la «decadencia» artística se basa igualmente en esta conclusión. Pero una vez más no está claro cómo la música, la arquitectaura o incluso la poesía lírica pueden ser valoradas desde el punto de vista del «realismo». Si el término «mímesis» denota cualquier tipo de dependencia de una obra con respecto a los fenómenos sociales, entonces ciertamente todo el arte debe ser imitativo y también «realista»; pero en este caso las nociones de mímesis y realismo han perdido su significado. Lukács dirige primordialmente su atención hacia el drama y la novela, géneros en los que sin duda son más aplicables estas categorías; pero una vez más parece utilizar aquí la idea de «mímesis» en dos sentidos diferentes, uno descriptivo y otro normativo. En el primer sentido, cualquier novela u obra teatral refleja de algún modo el mundo, las condiciones sociales

y los conflictos, y toda obra de arte está socialmente comprometida: toma uno u otro partido en relación a las cuestiones básicas de la época, independientemente de la medida en que el autor sea consciente de su participación o de la significación real de su obra (con frecuencia no la comprende). Sin embargo, en sentido normativo, «mímesis» es la cualidad de una obra que imita la realidad «correctamente», presentando los problemas del momento como son «verdaderamente»; el autor de una obra está entonces en el lado de la «verdad», es decir, el progresista. Este parece ser el sentido en que Lukács utiliza más frecuentemente el término «mímesis».

Lo mismo puede decirse acerca de la noción de «totalidad» aplicada a la literatura. Toda obra literaria refleja en cierto modo la totalidad de la vida social, pues cuando adoptamos una actitud hacia el mundo, incluso una actitud reaccionaria, ésta está necesariamente relacionada con el mundo considerado como un todo, no porque lo pretenda su autor, sino porque todos los asuntos humanos están vinculados y al participar en un conflicto particular tomamos parte también, queramoslo o no, en uno universal. Pero con mayor frecuencia aún Lukács utiliza también la idea de totalidad en un sentido normativo. Las «verdaderas» obras literarias son aquellas que pretenden reflejar el mundo como un todo, y el crítico o ideólogo es quien debe asegurar, en la medida de sus posibilidades, que la obra en cuestión encarna un verdadero sistema de referencia dando significación a sus partes componentes y subordinándolas a un propósito artístico general. En este sentido, «totalidad» no es simplemente un atributo de toda la literatura, sino un ideal a conseguir en el arte socialista. Sin embargo, Lukács no formula claramente la distinción.

La exigencia de que el arte refleje la «totalidad» tiene por blanco de ataque principal al naturalismo —la idea de que basta describir la realidad en términos de observación directa, simplemente registrando lo que sucede o lo que vemos con nuestros ojos. Así limitada, la literatura no puede transmitir la significación de los acontecimientos, que sólo se pone de manifiesto en relación al todo: exige una comprensión conceptual y no una mera observación. Pero —y ésta es la clave de su argumentación, como subrayó Lukács en su discusión con Bloch con motivo del expresionismo y el realismo— la totalidad de nuestra sociedad, o el capitalismo como sistema integrado, es la verdadera aunque invisible realidad que gobierna cada singular fenómeno individual. Aquel que es capaz de dar sentido a los pequeños sentidos de la vida humana relacionándolos con el todo, puede ser considerado como alguien que ha descrito la realidad social como verdaderamente es, y ha practicado la «mímesis» en el verdadero sentido del término. Como esta universalidad y sentido de la totalidad

exige una previa comprensión de la naturaleza de la sociedad, que sólo el marxismo puede proporcionar, de ahí se sigue que en el momento actual sólo un marxista, en el sentido que Lukács da a este término, puede poseer las cualidades de un buen escritor.

Por supuesto, esto no significa que para ser un buen escritor baste dominar la comprensión conceptual del principio de totalidad. Para crear una obra de arte debe ser capaz no sólo de relacionar las partes con el todo, sino también de presentar el todo en términos de imágenes individuales. El arte está sometido no sólo al principio de totalidad, sino también al de especialidad *(Besonderheit)*. Esta es la contrapartida artística de la «mediación» y es, en opinión de Lukács, la categoría básica del análisis estético. Al tomar la experiencia como punto de partida, el arte se propone hallar el tipo en los fenómenos individuales, y lo universal en los fenómenos particulares. La «especialidad» de Lukács puede definirse, al parecer, como este proceso por el cual un escritor transforma las experiencias individuales en tipos o imágenes de validez universal, con lo que éstas pasan a ser el vehículo a través del cual el lector capta el todo social. Decir que el arte está sometido a la categoría de «especialidad» no significa que su lugar esté «entre» la universalidad de la ciencia y la inmediatez de la experiencia cotidiana, sino que refleja la universalidad en imágenes particulares. En estas imágenes lo universal y lo individual no aparecen separadamente, sino en estado de unidad, y puede entonces decirse que el arte subsume los dos elementos (en el sentido hegeliano de *aufheben)* * o los sintetiza en aspectos de un único fenómeno.

El relativo predominio de lo individual y lo universal varía en los diversos tipos de literatura y las diferentes escuelas artísticas. El drama es, por su naturaleza, más universal que la novela. El naturalismo tiende a lo individual, mientras que la alegoría subraya lo universal.

Como han indicado varios críticos, la idea de que un artista, al menos en algunas formas artísticas, haga uso de imágenes para presentar fenómenos «típicos» (es decir, no necesariamente frecuentes o cotidianos, sino que revelan los rasgos destacados de su época o de esta o aquella clase social) no es específicamente marxista, y ya había sido adelantada por pensadores premarxistas o no marxistas. En realidad parece ser una idea de sentido común, en tanto no se aplica a todos los tipos de arte y no se erige en norma arbitraria, de forma tal que el arte que no «tipifique» en este sentido sea estigmatizado por no ser arte en el «buen» sentido. Sin embargo, Lukács viola ambas restricciones. En cuanto al elemento específicamente marxista de

---

* Suprimir = conservar en una unidad superior. *(N. del T.)*

su teoría, consiste en relacionar todo con la «totalidad» considerada como un sistema social definido por categorías marxistas, esto es, capitalismo o socialismo, según sea el caso.

Sin embargo, la categoría de «totalidad» figura en las obras de Lukács también en otros contextos. No sólo supone que el arte refleja la totalidad de la sociedad, sino además que es un medio por el que el hombre se esfuerza por alcanzar la «totalidad» como modo de ser, esto es, adquirir una personalidad completa y armoniosa, no lastrada por preocupaciones unilaterales. El tipo de arte que favorece esta aspiración o ayuda a los hombres a cobrar conciencia de ella es el arte verdaderamente humanista, pero sólo puede serlo si aspira a estar por delante de su época. En otras palabras, el objetivo del arte no es sólo describir la realidad, sino predecirla. En un artículo titulado «Es geht um Realismus», Lukács dice que Marx consideró a Balzac un escritor profético, pues creó caracteres de un tipo existente sólo en embrión en su época, que se desarrollaron sólo más tarde, durante el Segundo Imperio. Del mismo modo, dice Lukács, Gorki anticipó tipos que no existían cuando escribía sus primeras novelas. Los escritores tienen esta facultad porque son capaces de percibir tendencias y predecir su resultado. Sin embargo, no queda claro, en relación a esto, en qué sentido fallaba la literatura estalinista del realismo socialista cuando se proponía describir no lo que era, sino lo que debía ser, según estaba correctamente anticipado por la «ciencia marxista-leninista»; pues esta literatura presumiblemente se adecuaba al patrón ideal de Lukács en tanto utilizaba el análisis científico para discernir la marcha futura de los acontecimientos.

8. *Realismo, realismo socialista y* avant-garde

A partir de varios argumentos de Lukács puede inferirse que sólo la literatura que merece ser llamada realista es la que relaciona la vida humana con el «todo» según es entendido éste por el marxismo. Sin embargo, Lukács distingue dos formas de realismo: el crítico y el socialista. A la primera categoría pertenecen la práctica totalidad de todos los grandes escritores del pasado; y, al menos por cuanto atañe al siglo XIX, no existen diferencias en cuanto se refiere a su concepción consciente del mundo en general. Balzac, Scott y Tolstoi eran todos ellos de ideas políticas reaccionarias, pero crearon grandes obras a causa de su facultad para ofrecer una imagen realista del mundo en que vivían. Había, según Lukács, una «contradicción» entre su producción literaria y sus actitudes políticas. Sin embargo, no queda claro en qué radica esta contradicción. Por el contrario, podría parecer que la perspectiva legitimista y aristocrática de Balzac estaba en plena

armonía con su crítica de la sociedad postrevolucionaria, al igual que el énfasis de Tolstoi en las virtudes de la vida rural y la religión no dogmática eran plenamente consonantes con su ataque a la Iglesia y a las clases privilegiadas. De hecho, la única «contradicción» parece haber sido la existente entre la cosmovisión de estos escritores y la doctrina marxista.

El realismo crítico es, en opinión de Lukács, un atributo de los escritores que, si bien no llegaron a adoptar una perspectiva comunista, se esforzaron por registrar puntualmente los conflictos de su época y no se limitaron a los hechos particulares, sino que describieron los grandes movimientos históricos por medio de los destinos individuales. No eran meros naturalistas, pero tampoco alegoristas o metafísicos: no se retiraron del mundo al aislamiento de la psique individual, ni elevaron determinados acontecimientos mentales o espirituales al *status* de una condición humana eterna, atemporal e inalterable. Estos realistas fueron Balzac, Tolstoi y los otros grandes rusos de su época y, más recientemente, Anatole France, Bernard Shaw, Romain Rolland, Feuchtwanger y, sobre todo, Thomas Mann.

Lukács observa más de una vez que el arte realista surge generalmente en los países avanzados o en aquellos que están atravesando una etapa de crecimiento social y económico. En los casos en que esto no es así, explica que los países atrasados pueden producir en ocasiones una gran literatura como un intento por romper su atraso. Estos argumentos no son peculiares a Lukács, sino que se hallan con frecuencia en la escritura marxista. Si los países «avanzados», como la Francia del siglo XVIII, producen una literatura «avanzada», esto es una clara confirmación del materialismo histórico; si los países atrasados, como la Rusia del siglo XIX, producen una literatura «avanzada», esto es de nuevo una confirmación del materialismo histórico, pues en tales casos la ideología suple las deficiencias de la «base».

En contraste con el realismo se encuentra toda la literatura modernista y de *avant-garde:* naturalismo, expresionismo, surrealismo, etcétera. Ejemplos de esta forma artística decadente son las obras de Kafka, Joyce, Musil, Montherlant, Samuel Beckett y otros. La deficiencia decisiva de toda la literatura modernista radica en su incapacidad para captar la «totalidad» y llevar a cabo el acto de mediación. Un escritor no debe ser criticado por descubrir la soledad, por ejemplo, pero sí por no indicar que ésta es una fatal consecuencia del capitalismo; sin embargo, Kafka nos presenta una «soledad ontológica» como si ésta fuera una condición humana permanente de validez universal. Kafka describe lo que aparece inmediatamente ante sus ojos y deja de penetrar en el «todo», que es lo único que otorga significado, y con ello se parece a los naturalistas. De igual modo, el

mundo puede ser descrito de forma realista como un mundo en estado de caos y pánico, pero sólo si se muestra que esto se debe a los horrores del capitalismo. Si, como hace Joyce, la vida espiritual y la percepción del tiempo del héroe se desintegran sin causa y sin esperanza de remedio, el universo así descrito debe ser falso, y la obra una mala obra de arte.

Al carecer de perspectiva histórica, la *avant-garde* presenta como situaciones permanentes algo que de hecho está condicionado por la historia y las formas sociales, y dota a éstas de una cualidad «trascendental». (Puede observarse que Lukács utiliza términos tales como «trascendental» y «místico» en sentido arbitrario y vagamente peyorativo, independientemente de su significación en la tradición filosófica: todo lo que podemos deducir es que estos adjetivos denotan algo malo.) Los grandes personajes de la literatura, de Aquiles y Edipo a Werther y Anna Karenina, son todos seres sociales —pues el propio hombre es un ser social, como Lukács nos recuerda con una cita de Aristóteles—; pero los héroes de la literatura modernista están aislados de su contexto histórico y social. La narrativa se vuelve puramente «subjetiva», o bien, como sucede con Beckett y Montherlant, se contrasta al hombre animal con el hombre social: esto se corresponde con la condena heideggeriana de la sociedad *(das Man)* y lleva al racismo nazi del tipo de Rosenberg. (Todos estos ejemplos figuran en *El significado del realismo contemporáneo*, publicado por vez primera en 1958.) En resumen, la literatura modernista no es un enriquecimiento del arte, sino su negación.

Sin embargo, el acmé de la literatura es el realismo socialista. «La perspectiva del realismo socialista es, obviamente, la lucha por el socialismo (...). El realismo socialista difiere del realismo crítico no sólo por estar basado en una perspectiva socialista concreta, sino también por utilizar esta perspectiva para describir las fuerzas que conducen al socialismo *desde dentro*» *(El significado del realismo contemporáneo*, p. 93). Los realistas críticos han descrito en diversas ocasiones las luchas políticas del momento y creado héroes socialistas; pero los realistas socialistas retratan éstas desde dentro y se identifican con las fuerzas del progreso. La grandeza del realismo socialista radica en el hecho de que la totalidad histórica del movimiento hacia el socialismo se aprecia en toda faceta de la obra. A esta categoría pertenecen al menos algunas de las novelas de Gorki, *El Don apacible*, de Sholojov, y las obras de Aleksey Tolstoi, Makarenko y Arnold Zweig.

Para evitar un juicio erróneo hay que indicar que Lukács tuvo un profundo conocimiento de la literatura europea y fue perfectamente consciente de la diferencia entre las grandes obras y las obras

mediocres. Su aversión a los escritores modernistas, tales como Proust, Kafka y Musil —de hecho, casi todos los posteriores a Thomas Mann—, no debe explicarse por la ideología: la mayoría de las personas tienen dificultades en comprender y apreciar una literatura radicalmente diferente de la que conocieron en su juventud. Su desagrado de la *avant-garde* fue ciertamente sincero, si bien se basó en ocasiones en argumentos sorprendentemente primitivos. En cuanto al realismo socialista, los ejemplos antes citados eran todos sobresalientes o al menos meritorios: no hizo referencia a los escritorzuelos del período estalinista cuyas obras se redujeron a escombros desde entonces. El resultado es que no es fácil hallar citas suyas de obras del realismo socialista posteriores a 1930, si bien con frecuencia habla en términos generales del floreciente estado de la literatura soviética bajo Stalin. En un período en el que la literatura estuvo completamente asfixiada, en que muchos destacados escritores murieron en campos de concentración y en el que casi las únicas obras fueron serviles panegíricos en honor del gran líder, escritas por mediocres y desprovistas de todo mérito literario, Lukács explicó del siguiente modo la ausencia del modernismo en Rusia: «A medida que se hizo más fuerte el gobierno proletario, a medida que el socialismo penetró en la economía soviética de forma cada vez más profunda y general y la revolución cultural afectó a las masas trabajadoras más amplia y profundamente, el arte de vanguardia fue paulatinamente reemplazado por un realismo consciente. El ocaso del expresionismo se debe en última instancia a la madurez de las masas revolucionarias» («Es geht um den Realismus»). En otras palabras, Lukács adscribió a la madurez revolucionaria lo que él sabía muy bien que se debía a la represión policial. Hay que notar que aunque Lukács no cita mucho de Stalin por norma, cae en muchas interpretaciones de este tipo. Ejemplos típicos pueden hallarse en el artículo «Tendenz oder Parteilichkeit?», en el que critica la descripción del arte socialista como «tendencioso». La literatura no debe ser «tendenciosa», pero debe ser «verdadera para el Partido». Por literatura «tendenciosa» designamos un tipo de literatura que eclécticamente mezcla el «arte puro» con elementos políticos ajenos introducidos desde fuera. Este procedimiento (que se puede observar en Mehring) significa la «primacía de la forma sobre el contenido»; es una idea trotskista del arte, que opone los componentes puramente estéticos de una obra a los políticos, que son esencialmente no estéticos. Sin embargo, los escritores verdaderamente revolucionarios se niegan a distinguir entre el arte y su mensaje político. Sus obras están imbuidas de espíritu de Partido, lo que significa que transmite una correcta comprensión del mo-

vimiento de la realidad hacia el socialismo y presenta una armoniosa integración de la descripción individual y la perspectiva histórica.

Lukács siguió interesado en el realismo socialista hasta el final de su carrera como crítico. Durante el «deshielo» producido tras la muerte de Stalin, escribió unos pocos ensayos sobre la literatura del período anterior. En ellos observó que el estalinismo sufría una falta de «mediación» tanto en la cultura como en otros campos; la literatura estalinista se había vuelto abstracta y esquemática en vez de describir los conflictos reales de la sociedad socialista; intentaba describir verdades teóricas abstractas directamente en vez de hacerlo a través de imágenes basadas en la realidad. Había pasado por alto la naturaleza específica y aspiraciones del arte y lo había subordinado a la propaganda. El optimismo se había vuelto esquemático en vez de histórico. Los héroes de la ficción estalinista no presentaban ninguna de las cualidades típicas de la nueva sociedad. El artículo de Lenin de 1905 sobre la literatura de Partido que —como ha testificado Krupskaya— se refería sólo a los escritos políticos, se había aplicado a toda la literatura y se había convertido en un código general de conducta para los artistas. El realismo crítico había sido enterrado prematuramente, y se había ampliado la noción de decadencia para condenar todos los más recientes productos de esta escuela.

Sin embargo, a pesar de estas críticas, Lukács nunca renunció a la idea de que el realismo socialista era «básicamente» e «históricamente» una forma artística superior que cualquiera de sus predecesoras, ni revisó los criterios de su definición: relación con el «todo», optimismo, «partidismo» *(Parteilichkeit)*, ortodoxia marxista e identificación con las fuerzas de la revolución. No hay razón para suponer que su obra sobre el realismo, un libro puramente estalinista, no reflejara sus posteriores ideas con igual precisión.

Sin embargo, la expresión más asombrosa de las ideas de Lukács sobre el realismo es la contenida en sus artículos sobre Solzhenitsyn. Saludó las novelas de este último como los primeros signos del renacimiento del realismo socialista porque, según dijo, la descripción de la vida en los campos presentaba sucesos del momento como símbolos de toda una era. Solzhenitsyn no fue un mero naturalista, sino que relacionaba los fenómenos con el «todo» social y por añadidura —afirma Lukács— no puede ser acusado de intentar restaurar el capitalismo en Rusia. Sin embargo, su debilidad fue que criticó al estalinismo desde un punto de vista plebeyo y no comunista, y su arte se resentiría si no superaba esto. En resumen, Lukács aconsejó a Solzhenitsyn hacerse comunista para consolidar su desarrollo literario; pero no llegó a citar un solo ejemplo de un buen escritor que se haya vuelto mejor gracias a su conversión al comunismo.

Parece un patético final para la doctrina estética de Lukács el que en sus últimos años, una vez que la cultura rusa quedara devastada tras dos décadas de estalinismo, del cual había sido un destacado portavoz, haya descubierto el «realismo socialista» en la obra de un convencido y apasionado adversario del comunismo, pues no puede haber duda que ésta fue la posición de Solzhenitsyn desde el principio: es irrelevante al efecto que Lukács no leyera *El archipiélago Gulag*. El veredicto de Lukács sobre Solzhenitsyin es un símbolo de la nulidad de toda su teoría de la literatura.

9. *La exposición de la mitología marxista. Comentario*

Lukács fue, sin duda, un destacado intérprete de la doctrina de Marx, y prestó un gran servicio al reconstruirla de forma completamente diferente a como lo hizo la generación anterior de marxistas. Además de subrayar la profunda deuda de Marx a la dialéctica hegeliana como interrelación de sujeto y objeto en busca de identidad, fue el primero en mostrar claramente que, en la disputa entre marxistas neokantianos y evolucionistas, ambos estaban discutiendo desde posiciones no marxianas; y que Marx creyó en una dialéctica en la que la comprensión y transformación del mundo eran uno y el mismo proceso, con lo cual pierden su significación los dilemas de libertad *versus* necesidad, hechos *versus* valores y voluntad *versus* predicción. Las cuestiones que los teóricos de la II Internacional plantearon a Marx partían de la incomprensión de su filosofía, pues presuponían un proceso histórico «objetivo» gobernado por sus propias leyes; sin embargo, como Lukács mostró, en el caso históricamente privilegiado de la clase trabajadora el proceso «objetivo» coincide con el desarrollo de la conciencia de este proceso, con lo cual la libre acción y la inevitabilidad histórica pasan a ser una y la misma cosa. Lukács formuló ciertamente una interpretación radicalmente nueva y, según creo, correcta de la filosofía de Marx, y desde este punto de vista su mérito es innegable.

Sin embargo, el hecho de que Lukács interpretara a Marx de forma nueva y más exacta que nadie antes que él, no significa que tuviera razón al adoptar la idea marxiana de la unidad de teoría y práctica, libertad y necesidad. A pesar de su intención, su obra tuvo por efecto poner de relieve el sentido mitológico, profético y utópico del marxismo que habían eludido los seguidores de Marx más cientifistas. La negación de la distinción entre los elementos normativos y descriptivos es de hecho característica de la forma en que el mito es aprehendido por los creyentes: no se distinguen el mito y la na-

tración, sino que se aceptan como una única realidad. Lo que el mito prescribe, o compele a ser adorado e imitado, no se presenta como una conclusión separada, sino que se percibe directamente como parte de la narración. Entender correctamente un mito no es sólo comprender su contenido fáctico, sino aceptar los valores en él implícitos. En este sentido, un discípulo comprende el mito de forma diferente a como lo hace un observador externo —un historiador, un antropólogo o sociólogo—; entiende el mito en el acto de compromiso personal y, en este sentido, es correcto decir que éste sólo puede ser comprendido «desde dentro», por un acto de afirmación práctica. Tal es, según Lukács, la posición a adoptar con respecto al marxismo. Un no marxista no puede entenderlo correctamente, pues ello exige la participación real en el movimiento revolucionario. El marxismo no es simplemente una teoría *acerca* del mundo, que pueda ser aceptada por cualquiera, apruebe o no los valores del movimiento político marxista; es una comprensión del mundo que sólo puede alcanzarse dentro del movimiento y en compromiso político con él. En este sentido, el marxismo es invulnerable a la crítica racional: los que están fuera de él no pueden comprenderlo correctamente y por lo tanto no pueden criticarlo con fundamento. Así, como mostró Lukács, la conciencia marxista obedece a las normas epistemológicas propias del mito.

Al mismo tiempo, Lukács subrayó el carácter profético de esta conciencia en tanto anula la distinción entre voluntad y predicción. Un profeta no habla por su propia voz, sino por la voz de Dios o de la Historia; y ni Dios ni la Historia «prevén» nada en la forma en que los seres humanos prevén acontecimientos sobre los que no tienen influencia alguna. En Dios, el acto de prever algo es idéntico con el acto de crear la cosa prevista, y lo mismo vale para la Historia, en la que se identifican mutuamente el sujeto y el objeto de la acción. (Dios nunca actúa desde fuera, sino siempre inmanentemente.) El sujeto histórico que ha identificado su propia conciencia con el proceso histórico no distingue ya entre el futuro que prevé y el futuro que crea.

El sujeto histórico, según lo entendió Lukács, encarna la conciencia utópica *par excellence*. Esta conciencia se manifiesta en cada parte de la doctrina dirigida contra el socialismo utópico, sobre todo en la creencia de Marx dilucidada y destacada por Lukács de que no debe considerarse al socialismo como un imperativo moral ordinario, resultado de un proceso evaluativo, o como una cuestión de «necesidad histórica». Si la distinción entre hechos y valores, entre un acto de puro conocimiento y uno de afirmación moral, no está presente en la conciencia proletaria, es porque el socialismo no es simplemente deseable o simplemente necesario, ni ambas cosas a la vez: es una «unidad»

de ambas, un estado de cosas que realiza la esencia de la humanidad, pero una esencia que ya existe, y no el precepto arbitrario de un moralista. El futuro socialista del mundo no es algo que deseamos por una preferencia o algo que prevemos sobre la base de un análisis racional de las tendencias históricas: es algo que existe ya como una realidad hegeliana de orden superior, que no puede ser percibido empíricamente, pero que es más real que todos los hechos empíricos. Del mismo modo, la «totalidad» de Lukács es real pero no empírica. Así, cuando hablamos del socialismo futuro no necesitamos utilizar ni un lenguaje normativo ni el lenguaje de la predicción científica. El socialismo es el significado de la historia y por lo tanto está ya presente en los acontecimientos del presente. La típica ontología utópica presenta el futuro no como algo deseado o esperado, sino como el *modus* de ser del presente. Es, sin duda alguna, mérito de Lukács haber puesto de relieve esta ontología, de origen hegeliano y platónico, como rasgo básico del marxismo.

Sin embargo, al hacer esto Lukács dio al marxismo una forma irracional y acientífica. Su concepción de la «totalidad» le protege por adelantado de cualquier crítica racional o empírica: la totalidad no puede deducirse de ninguna acumulación de hechos o argumentos empíricos, y si los hechos parecen ser contrarios a ella, es que los hechos están equivocados. Siendo esto así, puede preguntarse cómo podemos conocer la totalidad, o cómo sabemos que la conocemos. Lukács contesta que podemos conocerla por medio de un correcto «método» dialéctico; pero tras su estudio muestra que este método consiste precisamente en relacionar todos los fenómenos con el todo, con lo cual debemos conocer éste antes de empezar. El método, y el conocimiento del todo, se presuponen mutuamente; nos encontramos, pues, en un elemental círculo vicioso, la única forma de salir del cual consiste en afirmar que el proletariado posee toda la verdad en virtud de su privilegiada posición histórica. Pero ésta es sólo una salida aparente, porque, ¿cómo conocemos que el proletariado tiene este privilegio? Lo conocemos a partir de la teoría marxista, que entonces debe ser correcta, porque sólo ella abarca el todo: con ello caemos de nuevo en el círculo vicioso.

El único recurso consiste en decir que el todo no se descubre por pura observación científica, sino sólo por la participación activa en el movimiento revolucionario. Sin embargo, esto supone un criterio genético de la verdad: el marxismo es verdadero porque «expresa» la conciencia proletaria, y no al revés. Pero esto no es más que un criterio de autoridad: la verdad debe ser reconocida como tal no porque esté apoyada por los argumentos científicos ordinarios, sino porque emana de una clase históricamente privilegiada, y sabemos que

la clase es privilegiada porque nos lo dice la teoría de la cual es exponente. Además, la mitología del proletariado como clase infalible se reduce en la teoría de Lukács a un puro dogmatismo de partido. El contenido de la conciencia de clase se decide no por la propia clase, sino por el partido en que se encarna su interés histórico: por ello el Partido es la fuente y criterio de toda la verdad. Q. E. D.

Sobre esta base, la unidad de teoría y práctica, de hechos y valores resulta ser simplemente el primado del compromiso político sobre los valores intelectuales: la seguridad que el movimiento comunista transmite a sus miembros de que poseen la verdad en virtud de pertenecer al movimiento. El marxismo de Lukács supone el abandono de todos los criterios de conocimiento intelectuales, lógicos y empíricos, y como tal es antirracional y anticientífico.

10. *Lukács como estalinista y su crítica del estalinismo*

Como ya se dijo, Lukács siempre se consideró como un verdadero discípulo de Lenin, y sus críticas al estalinismo tras 1956 tuvieron como base el que Stalin había distorsionado los principios de Lenin. Sus conferencias, entrevistas y artículos sobre el particular dan una idea bastante exacta de sus opiniones sobre el pasado estalinista. En un postcripto de 1957 a «Mein Weg zu Marx», escribió: «A principios de la era imperialista, Lenin desarrolló la cuestión del significado del factor subjetivo y al hacerlo extendió los límites de la teoría clásica. Stalin convirtió esto en un sistema de dogmas subjetivistas. Fue una tragedia el que con su gran talento, rica experiencia y poco frecuente rapidez mental no rompió el círculo vicioso o incluso percibió claramente el error del subjetivismo. También me parece trágico que su última obra empiece con una crítica bien fundada del subjetivismo económico, pero al mismo tiempo no se le ocurre que él mismo fue el padre y patrón espiritual de este subjetivismo» (*Schriften zur Ideologie und Politik*, ed. Ludz, 1967, pp. 652-3).

Stalin, pues, fue un subjetivista trágico; y, como hemos visto, en otro lugar Lukács afirma que la época de Stalin sufrió una falta de «mediación» en política cultural. Era erróneo considerar juntas a todas las fuerzas no comunistas (la teoría del «socialfascismo») y decir que en la literatura no había ya lugar para el realismo crítico. También fue erróneo ahogar toda discusión *dentro del Partido* y someter a la represión policial a toda la oposición. Sin embargo, como afirmó Lukács en una carta a Alberto Carocci publicada en 1962, de ahí no se seguía que las víctimas de las purgas de Stalin, tales como Trotski y sus seguidores, debieran ser rehabilitadas políticamente. En prin-

cipio, Stalin tenía razón contra Trotski, pero el propio Stalin prosiguió posteriormente una política trotskista en vez de leninista. Fue un error subordinar toda la cultura a los fines de la propaganda, independientemente de sus valores intrínsecos. Un efecto especialmente pernicioso del estalinismo fue la degradación de la teoría marxista. La tarea actual era devolver la confianza en el marxismo, reconstruir sus valores intelectuales, superar el dogmatismo y el subjetivismo y restablecer los principios leninistas de organización socialista y pensamiento marxista.

En cuanto a las causas del estalinismo, Lukács se limita a generalidades acerca del atraso de Rusia y los estragos producidos por los años de la guerra, la revolución y la Guerra Civil.

Lukács no cuestionó en ningún momento los fundamentos leninistas en que se basaba todo el edificio del estalinismo. No cuestionó tampoco el principio de la dictadura de un solo partido y la abolición de la división «burguesa» de la autoridad en los poderes legislativo, ejecutivo y judicial: en otras palabras, aceptó que el partido en el gobierno no debía someterse a ninguna forma de control público y que el socialismo descartaba la competencia entre fuerzas políticas independientes. En resumen, aceptó en principio el despotismo, aunque posteriormente criticó algunas de sus manifestaciones extremas. Fue uno de aquellos comunistas, tan numerosos a finales de los años cincuenta, que creían que la democracia podía existir dentro del Partido Comunista aunque hubiera sido abolida para el resto de la comunidad. Sin embargo, este engaño no duró mucho, y la experiencia del estalinismo mostró claramente que la liquidación de la democracia en el Estado había de llevar, en breve plazo, a la liquidación de la democracia dentro del partido gobernante: de hecho, este proceso empezó con Lenin y contó siempre con su estímulo. La razón es que cuando se abole la democracia estatal es inevitable, cualesquiera que sean las propias intenciones, que los grupos existentes dentro del Partido se conviertan, si se les permite hacerlo, en portavoces de otras fuerzas externas al Partido y reflejen diversas presiones sociales. En otras palabras, la democracia intraparlamentaria, en la que se permite la existencia de sectas, es esencialmente lo mismo que un sistema multipartidista, con la reaparición con uno u otro nombre de los organismos políticos que el Partido ha destruido. Por ello, para que la burocracia de partido siga siendo omnipotente dentro del Estado, la democracia dentro del Estado no puede ser más que un pío deseo.

Lo mismo vale para el ámbito de la cultura. En una entrevista publicada en *Szabad Nép* el 14 de octubre de 1956, pocos días antes del levantamiento de Hungría, Lukács afirmó que debía tolerarse la existencia de diversas tendencias artísticas en un Estado socialista,

pero no podía tratarse de la libre competencia de ideologías, y que, por ejemplo, la enseñanza de la filosofía en las universidades debía ser impartida sólo por marxistas (*Schriften*, p. 634). Pero éste es precisamente el principio estalinista de gobierno, pues si se establece que sólo los marxistas tienen derecho a enseñar, debe haber una autoridad que decida quién es y quién no es marxista; y esta autoridad sólo puede ser el partido gobernante, esto es, la burocracia del Partido. Si el Partido dice a alguien que no es marxista, entonces por definición éste no es marxista. De aquí que el principio del monopolio marxista es idéntico al sistema estalinista, y desde este punto de vista no está claro en qué se equivocó el sistema en el ámbito de la política cultural.

A finales de los años cincuenta, cuando el fermento político e ideológico de la Europa del Este estaba en su cumbre, Lukács fue uno de los más tímidos y cautos críticos del estalinismo, sin cuestionar nunca sus principios básicos, sino sólo algunas de sus manifestaciones. Sin embargo, fenómenos tales como el terror en masa y el exterminio de los adversarios políticos no son un rasgo necesario del comunismo totalitario: puede recurrir a estos medios en caso de necesidad, pero también puede avanzar sin ellos. Tampoco es incompatible con el sistema que existan discusiones ideológicas «dentro del marxismo»: de hecho, estas discusiones existieron incluso durante los peores años, y en ocasiones Stalin pidió una «discusión sincera». Todo lo que exige el sistema estalinista es la aceptación del principio de que los límites de la discusión y la libertad cultural están fijados en un momento dado por el Partido (esto es, la burocracia del Partido), que no puede someterse a ninguna autoridad superior. Lukács aceptó este principio, y en ningún momento lo puso en cuestión.

Durante la guerra, época en la que Stalin defendió el nacionalismo antigermano y, entre otras cosas, describió a Hegel como el filósofo de la reacción aristocrática contra la Revolución Francesa, Lukács, pensamos, fue incapaz de digerir tal disparate, por lo que retrasó varios años la publicación de su libro sobre Hegel. No hay razón para dudar que rechazaba las ideas de Stalin acerca de Hegel, pero una vez más lo que para él contaba era la justificación política. En el postcripto ya citado de «Mein Weg zu Marx» afirmó que aunque pensó que Stalin estaba equivocado en muchos aspectos no entró en discusión no sólo porque pensó que era físicamente imposible hacerlo, sino también porque cualquier oposición pudiera haber degenerado fácilmente en un apoyo del fascismo. En resumen, Stalin podía haber cometido errores, pero él, Lukács, había hecho bien en no oponerse al estalinismo. Pero esta confesión, fechada en 1957, es una prueba más clara del estalinismo real de Lukács que cualquier glori-

ficación de Stalin realizada en vida de éste. El argumento es que era correcto apoyar a Stalin y al estalinismo sin reservas, aun albergando, de forma interna e invisible, objeciones a la política del Partido en ese momento. Pero el estalinismo no pedía otra lealtad que la expresada en la obediencia cabal, y el peso del argumento de Lukács consiste precisamente en justificar esta obediencia. En tanto se considera caracterizado el mundo por la lucha entre capitalismo y socialismo, y si por motivos filosóficos se considera que el socialismo es un sistema esencialmente superior independientemente de cualesquiera hechos empíricos, entonces cualquier oposición interna al socialismo existente en un momento dado es un disparo en favor del enemigo. Cualquier crítica pública del sistema y sus líderes, por leve que ésta sea, es explotada de alguna forma por el adversario —un hecho que, desde que nació la Rusia soviética, se ha utilizado eficazmente para silenciar a los críticos reales, imaginarios o potenciales, tildándoles de aliados del imperialismo. Lo más notable en el caso de Lukács no es que se sometiera a esta forma de chantaje, sino que proporcionara su justificación teórica, en pleno acuerdo con su línea de pensamiento en términos del «todo» y de los sistemas globales.

Esta norma de Lukács equivale, de hecho, a una justificación general del típico desprecio comunista por los hechos. El comunismo es descrito en términos teóricos como una forma superior de sociedad que abolirá la división del trabajo, introducirá la «verdadera» libertad e igualdad, acabará con la explotación, producirá un gran florecimiento cultural, etc. Todas estas verdades son válidas *a priori,* cualquiera que pueda ser la situación real del comunismo. Las formas más repelentes de despotismo totalitario, opresión y explotación no pueden rebajar su superioridad: a lo sumo, años después, cuando el Partido tolera una medida de crítica, puede concederse que se cometieron ocasionales errores o que estaban en acción «restos del capitalismo». La superioridad del socialismo es absoluta y no es susceptible de prueba o refutación empírica. El logro de Lukács consiste en haber elevado la práctica del desprecio hacia los hechos, por comparación con los «sistemas», a la dignidad de un gran principio histórico, del que el marxismo puede estar justamente orgulloso.

En la época de Stalin, Lukács glorificó el sistema soviético como la suprema encarnación de la libertad, afirmando que, una vez barridos los explotadores, el trabajo ha pasado a ser lo mismo que el placer, como el propio Marx había prometido; este socialismo ha sustituido la «libertad aparente y superficial» por la genuina variedad, y sólo bajo el nuevo sistema gozan los escritores de un verdadero contacto con el pueblo. Todo esto no es en modo alguno sorprendente: éstos son clichés regulares de la propaganda estalinista. (Un

buen ejemplo es el artículo «Frei oder gelenkte Kunst?», publicado en 1947, que abunda en frases hechas que contrastan la libertad soviética con la corrupción capitalista.) Pero incluso en los últimos escritos de Lukács no hay indicios de que hubiera cambiado de opinión posteriormente. En *El significado del realismo contemporáneo* escribió: «En una sociedad socialista, el individuo gozará de una mayor libertad para elegir un lugar para sí mismo que bajo el capitalismo (entendiendo aquí "libertad", por supuesto, como la aceptación consciente de la necesidad histórica: una necesidad que subsume lo que es aparentemente arbitrario)» (9.912). De esta forma, la verdadera y superior libertad socialista sigue consistiendo en Lukács en la aceptación de la necesidad histórica. Acerca de esta definición uno puede preguntarse si la mente del hombre puede concebir un sistema (bajo gobierno comunista, por supuesto) tan sumamente despótico que llegue a ser considerado como la suprema encarnación de la libertad.

Del mismo modo, la doctrina estética de Lukács, al menos en sus rasgos específicamente marxistas y especialmente en relación al realismo socialista y crítico y a la literatura de vanguardia, es una perfecta justificación teórica de la política cultural de Stalin. De hecho, Lukács forjó los instrumentos conceptuales del despotismo cultural. Si el realismo socialista es «básicamente» la suprema forma del arte por razones históricas, y si su rasgo característico es que el autor relaciona los fenómenos particulares con el «todo», esto es, la lucha por el socialismo, entonces claramente el Estado socialista debe fomentar y desarrollar el tipo de arte en el cual se expresen sus propios intereses. La literatura y la pintura, cuya principal función era glorificar a Stalin, son realmente, según la doctrina de Lukács, verdaderos ejemplos de realismo socialista; en general era bien consciente de la diferencia entre el arte bueno y el malo, pero en última instancia lo que importaba era el contenido, esto es, en este caso, los valores ideológicos o la relación con el «todo».

Lukács también colaboró en la popularización del deplorable mal uso del término «dialéctica» para expresar o un lugar común (como el de que dos fenómenos interactúan entre sí, o que determinado juicio puede ser verdadero en unas condiciones y falso en otras), o como argumento demoledor que permite a su usuario desmentir los hechos empíricos y afirmar que «superficialmente» las cosas pueden parecer así, pero que «dialécticamente» sucede exactamente lo contrario. En su libro sobre Lenin, por ejemplo, acusa a los reformistas de tener una «concepción no dialéctica de la naturaleza de la mayoría», de lo cual parece desprenderse que el sentido «dialéctico» de este término es el opuesto al que indica el sentido común o la aritmética elemental. (Como el comunismo no ha tenido nunca, de su

lado, a la mayoría, conviene ciertamente afirmar que de hecho tuvo una mayoría en sentido más profundo y dialéctico —una afirmación irrefutable a la luz de la teoría de que el comunismo defiende los verdaderos intereses de la humanidad.) En este y otros casos similares, el término «dialéctico» tiene por misión poner de manifiesto que su usuario está en posesión de un método especial, profundo e infalible para observar y comprender el mundo. En una entrevista ofrecida en octubre de 1969 (texto inglés en la *Cambridge Review* del 28 de enero de 1972), Lukács afirmó incluso que «en Lenin existía una unidad dialéctica entre la paciencia y la impaciencia».

Lukács fue una figura extremadamente importante en la historia del marxismo no sólo en virtud de su contribución a la interpretación del pensamiento de Marx, o porque mostrara cómo podía utilizarse la filosofía de éste para justificar la autoglorificación de las burocracias comunistas, o tampoco porque creara o revisara ciertos conceptos que han tenido una gran influencia en la configuración del marxismo actual. Además de por todo esto es importante cómo un destacado representante de aquellos intelectuales que se identificaron con el sistema totalitario, negaron para ello sus propios valores intelectuales, y desarrollaron una justificación teórica de esta negación. Lukács fue descrito literariamente en *La montaña mágica,* de Thomas Mann, como el jesuita Naphta: un personaje muy inteligente que necesita una autoridad, la halla y renuncia desde entonces a su propia personalidad. Lukács fue, de hecho, un verdadero intelectual, un hombre de inmensa cultura (al contrario que la gran mayoría de los ideólogos del estalinismo), pero que aspiró a la seguridad intelectual y no pudo soportar la incertidumbre de una concepción escéptica o empírica. En el Partido Comunista halló lo que muchos intelectuales necesitan: una absoluta certeza a pesar de los hechos, una oportunidad de compromiso total que acalla la crítica y cura toda ansiedad. También en este caso el compromiso llegó hasta asegurarse su propia verdad e invalidar cualesquiera otros criterios intelectuales.

Desde el momento de su identificación con el comunismo y el marxismo, Lukács *supo* que en principio se habían resuelto todos los problemas de la filosofía y las ciencias sociales, y que sólo quedaba entonces determinar y proclamar el verdadero contenido de las ideas de Marx y Lenin, a fin de obtener una comprensión correcta del canon recibido. Nunca más se planteó si la «totalidad» marxiana era auténtica y cómo podía probarse que lo era. En consecuencia, sus obras son, como hemos ya indicado, una colección de afirmaciones dogmáticas y no de argumentos. Una vez hallado un estándar de verdad y certeza, lo aplicó a un objeto tras otro: la filosofía de Hegel o Fich-

te, la poesía de Goethe o las novelas de Kafka. Su dogmatismo fue absoluto y de perfección casi sublime. En su crítica del estalinismo no fue más allá de sus bases fundamentales.

Lukács es quizá el más destacado ejemplo del siglo XX de lo que puede ser denominado la traición de la razón por obra de aquellos cuya profesión consiste en utilizarla y defenderla.

Capítulo 8
KARL KORSCH

A principios de los años veinte, Karl Korsch era una figura muy conocida en el movimiento marxista. Sin embargo, tras su expulsión del Partido Comunista en 1926, su nombre desapareció casi por completo de circulación, aunque siguió siendo activo en política y como escritor durante veinticinco años más. Póstumamente, en los años sesenta, fue mencionado oficialmente de nuevo, y se publicaron algunas traducciones y nuevas ediciones de sus obras. En la actualidad goza de una merecida reputación por haber realizado algunas de las más interesantes contribuciones a la interpretación del marxismo.

Junto con Lukács, fue el más eminente de quienes intentaron reconstruir la filosofía original de Marx, o más bien antifilosofía, en oposición tanto al evolucionismo y cientifismo de los marxistas de la generación de Kautsky como de los revisionistas neokantianos, para proporcionar una base correcta —que con el correr de los tiempos pasó a ser antileninista— de la estrategia revolucionaria de la lucha de clases. La reconstrucción de Korsch es importante por varias razones. En primer lugar, puso de relieve el origen hegeliano de la dialéctica marxista. En segundo lugar, dio nueva vida a la ya casi olvidada concepción marxista de la unidad de la teoría y la práctica. En tercer lugar, destacó el aspecto puramente negativo del marxismo como conciencia del proletariado, rompiendo totalmente con todas las formas tradicionales de vida de la sociedad burguesa, incluido el estado, el derecho, la ética, la filosofía y la ciencia. En algunos aspectos, el radicalismo utópico de esta reconstrucción recuerda al de

Sorel. Ya se identificara Korsch o no con el marxismo tal y como él lo reinterpretó, su versión es ciertamente uno de los más fructíferos intentos por considerar a Marx desde el punto de vista de *La ideología alemana* antes que de la *Crítica del programa de Gotha.*

1. *Datos biográficos*

Karl Korsch (1886-1961) nació cerca de Hamburgo, siendo hijo de funcionario. Estudió derecho y filosofía en diferentes universidades, doctorándose en derecho en Jena en 1910, y trasladándose en 1912 a Londres para ampliar estudios. Allí se unió a la Sociedad Fabiana y, como observan sus biógrafos, las ideas del socialismo inglés causaron una permanente impresión en su mente, incluso durante su etapa ultrarrevolucionaria. Si bien fundamentalmente opuesto a todo reformismo, mantuvo, no obstante, que tanto los revolucionarios como los reformistas ingleses estaban plenamente dedicados al socialismo y reconocían la importancia de los factores subjetivos, al contrario que los líderes ortodoxos de la II Internacional, que confiaban en los efectos benéficos del determinismo histórico.

Durante la Primera Guerra Mundial Korsch sirvió durante algún tiempo como oficial, pero fue degradado a filas por expresar sus sentimientos antibelicistas. Se unió al grupo antibelicista de los socialistas alemanes (el USPD) y figuró entre los miembros izquierdistas del Partido Socialdemócrata Alemán que en 1920 formaron el Partido Comunista Alemán (KPD). Participó activamente en la revolución de noviembre de 1918, y en 1923 fue ministro de Justicia en el breve gobierno revolucionario de Turingia. Este mismo año pasó a ocupar una cátedra en la Universidad de Jena, cargo que ocupó hasta la subida de Hitler al poder. A partir de 1924 fue miembro comunista del Reichstag, y durante un año editó también la revista teórica del Partido, *Die Internationale.* Por esta época publicó artículos y revistas teóricas, incluidos dos breves ensayos sobre la dialéctica, y también la que es quizá su obra más importante, *Marxismus und Philosophie,* publicada en 1923 en el *Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung.* Estos escritos hicieron que en el Partido fuera considerado como «ultraizquierdista», revisionista e idealista, por cuyos errores él y Lukács fueron condenados por Zinoviev en el V Congreso del Comintern, celebrado en julio de 1924. (Posteriormente, en julio de 1926, recibió una mención del propio Stalin, quien le describió en el pleno del Comité Central como un teórico «ultraizquierdista» que creía que el estado Soviético había vuelto al capitalismo y que Rusia necesitaba una nueva revolución.)

Aun identificándose con el comunismo, Korsch tuvo desde un principio reservas en cuanto a los principios de la III Internacional, sobre todo hacia las formas organizatorias que ponían a todo el movimiento comunista en manos de un aparato profesional y también subordinaban la estructura mundial a los dictados de Moscú. Al igual que otros desviacionistas «izquierdistas», afirmó que el partido no era el sustituto del potencial revolucionario del verdadero proletariado. Finalmente llegó a creer que el Comintern era un instrumento de la contrarrevolución y que el sistema soviético era una dictadura del proletariado ejercida no por el proletariado, sino sobre él. En 1926 fue expulsado del Partido, tras lo cual escribió y actuó como marxista independiente. En 1930 republicó su obra *Marxismus und Philosophie,* con un amplio comentario; anteriormente, en 1929, escribió un largo y violento ataque a Kautsky, cuyo *magnum opus, Die materialistische Geschichtsauffassung* había aparecido en 1927. En 1932 publicó una edición de *Das Kapital* con una introducción y en 1931 escribió un ensayo, no publicado por entonces, sobre la crisis del marxismo. En los años treinta seguía considerándose marxista, pero siguió criticando a Kautsky y a Lenin, cuyas filosofías, según creía, tenían mucho en común a pesar de sus diferencias políticas. También insistió cada vez más en que el marxismo, en la forma heredada del siglo XIX, no expresaba adecuadamente la conciencia del proletariado moderno, y que era necesaria una nueva teoría que fuera una continuación, pero también una revisión de la doctrina marxista. Estas ideas las desarrolló en *Karl Marx* (1938) y en artículos titulados «Por qué soy marxista» (1935) y «Principios rectores del marxismo: una reinterpretación» (1937).

Cuando en 1935 Hitler subió al poder, Korsch emigró a Dinamarca, donde vivió dos años, y después marchó a Inglaterra. En 1936 se trasladó a EE. UU., donde pasó el resto de su vida. El primer escritor político en llamar la atención hacia su importancia como intérprete de Marx fue sin duda Iring Fetscher a finales de los años cincuenta; durante las dos décadas siguientes fue objeto de una extensa literatura.

2. *Teoría y práctica. Movimiento e ideología. Relativismo histórico*

La esencia del marxismo, según subrayó repetidas veces Korsch, era la interpretación práctica de la conciencia humana; pero ésta había sido completamente eliminada de la versión positivista del marxismo que dominó en la II Internacional.

Todos los marxistas, efectivamente, suscribían la doctrina de la «unidad de la teoría y la práctica»; pero por lo general con ello querían significar —y los escritos de Engels tienden a confirmar esta interpretación— que la práctica era «la base del conocimiento y la piedra de toque de la verdad». De ahí se seguía, en primer lugar, que las consideraciones prácticas determinaban en su mayor parte la gama de intereses cognitivos de los seres humanos, que las necesidades técnicas y los intereses materiales eran los incentivos más fuertes para el progreso de la ciencia, y que las personas se engañaban si suponían que una sed desinteresada de información jugaba algún papel en la extensión del conocimiento. (Esto podía considerarse o como juicio histórico o como precepto normativo.) En segundo lugar, la opinión corriente era que la eficacia práctica era la mejor confirmación de las hipótesis en las que se basa la acción. Estos dos puntos, que eran lógicamente independientes entre sí, se aplicaban tanto a las ciencias naturales como a las ciencias sociales. Podía observarse que, independientemente de la medida en que la unidad de la teoría y la práctica, así entendida, fuera realidad, era bastante incompatible con la concepción tradicional o trascendental consistente en la conformidad del juicio con una situación completamente independiente de nuestra actividad cognitiva. En otras palabras, la unidad de la teoría y la práctica, así entendida, no estaba en conflicto con lo que Marx llamó la concepción «contemplativa» del conocimiento. El acto cognitivo —independientemente de los estímulos que lo provocaran, o de la precisión con que estuviera determinado su contenido— era todavía la asimilación «pasiva» de un universo ya hecho.

Sin embargo, en opinión de Korsch, el marxismo no complementaba la interpretación tradicional del conocimiento con observaciones relativas a la motivación de los actos cognitivos y a la verificación de los juicios, sino que sometía esta interpretación a un cambio radical. El marxismo se interesaba principalmente —si bien, como se verá, no exclusivamente— por el conocimiento del universo social. El conocimiento teórico no era un mero «reflejo» del movimiento social, sino una parte, aspecto o expresión de él; debía ser interpretado como un componente esencial del propio movimiento, y por ende era «bueno» o «verdadero» en tanto expresara adecuadamente el movimiento y fuera consciente de ello. Esto valía sobre todo para el propio marxismo, que era una «expresión» de la lucha de clases del proletariado y no una «ciencia» según la entendían los positivistas. Esta interpretación derivaba de fuentes hegelianas, pues ¿no había dicho Hegel que la filosofía debía ser la expresión intelectual de su propia época?

La esencia del marxismo consistía en haber sacado las máximas conclusiones posibles de este punto de vista. Ante todo, como Korsch

afirmó numerosas veces en *Marxismo y filosofía,* el marxismo no era una nueva doctrina filosófica, sino la abolición *(Aufhebung)* de la filosofía. Sin embargo, abolir la filosofía no significa simplemente abandonarla o desmentirla como una ilusión, como hizo Mehring. Por la misma razón de que la filosofía era una «expresión» del proceso histórico, no podía ser abolida ignorándola o por el ejercicio de la propia filosofía, sino sólo por medio de una crítica revolucionaria y práctica de la sociedad, cuya filosofía moraba en una conciencia «mistificada». La sociedad burguesa era un todo indisoluble *(Totalität)* y sólo podía ser criticada como tal. Las formas de conciencia de la sociedad burguesa «sólo podían ser abolidas en el pensamiento y la conciencia por una simultánea abolición práctico-objetiva de las propias relaciones materiales de producción, que hasta entonces han sido comprendidas bajo esas formas» *(Marxismo y filosofía,* p. 81). El hecho de que la sociedad sea una *Totalität* significa, en particular, que las relaciones de producción capitalistas son lo que son sólo en conjunción con su superestructura ideológica. En tanto el marxismo es un ataque teórico y práctico a esa sociedad, una expresión del movimiento que ha de destruirla, es también una crítica filosófica. «Eventualmente, aspira a la abolición concreta de la filosofía como parte de la abolición de la realidad social burguesa en general, de la cual es un componente ideal» *(ibid.,* p. 68). Esta es la correcta comprensión del importante concepto marxiano de «Crítica de la Economía Política» —el subtítulo original de *Das Kapital:* no meramente una crítica académica de las doctrinas económicas, sino un ataque práctico a la sociedad a través de uno de sus principales componentes, a saber, las ideologías económicas que sirven para perpetuar la explotación capitalista.

Si consideramos las realidades sociales como un todo, percibimos la concurrencia *(Zusammenfallen)* de la realidad y de las formas teóricas que la expresan. No pueden existir separadamente, aunque la conciencia burguesa mistificada falsamente se imagina ser un análisis externo de la escena social y no una parte de ella. El marxismo, a la vez que comprende esta ilusión, se contempla a sí mismo como fenómeno práctico, expresión y componente de un movimiento social que revoluciona el sistema actual.

Aunque Korsch considera las ideologías como un elemento necesario del todo social, subraya que en modo alguno están «al mismo nivel» que los fenómenos económicos. Por el contrario, dice, existen tres grados de realidad: primero, la economía, que es la «única verdadera realidad»; en segundo lugar, el estado y el derecho, que son realidad ideológicamente disfrazada, y en tercer lugar, la «pura ideología [puro sinsentido), que es irreal y carece de objeto» *(ibid.,* p. 12).

En los problemas sociales, el acto de investigación coincide con su objeto —tal es la interpretación hegeliana adoptada por el marxismo. Desde este punto de vista, Korsch iguala la teoría marxista de la sociedad a la concepción de Clausewitz (también un hegeliano) de que la teoría de la guerra no es una cuestión de observación externa, sino una parte misma de la guerra. Si perdemos de vista esta identidad, no podemos captar el sentido hegeliano-marxista de la dialéctica. La dialéctica no es simplemente un «método» que pueda ser aplicado a cualquier objeto. Parece que en opinión de Korsch resulta imposible exponer la dialéctica materialista como una colección de afirmaciones o preceptos de investigación. Como expresión que es del movimiento revolucionario de la clase trabajadora forma parte de ese movimiento y no es meramente una teoría o «sistema». «La dialéctica materialista del proletariado no puede ser aprendida en abstracto, o a partir de los llamados ejemplos, como una "ciencia" independiente con su propio "objeto". Sólo puede ser aplicada *concretamente* en la práctica y la teoría proletarias revolucionarias, que son una parte real e inmanente de esa práctica revolucionaria» («Über materialistische Dialektik», en *Marxismus und Philosophie,* p. 177).

Este enfoque supone, como se ve, un relativismo epistemológico radical. Si la filosofía y las teorías de la sociedad «no son más que» la expresión intelectual de movimientos e intereses prácticos-sociales, hay que inferir que no pueden ser evaluadas excepto desde el punto de vista de si reflejan adecuadamente esos movimientos, y de si los propios movimientos son o no «progresivos». En otras palabras, ninguna teoría es verdadera en sí en el sentido de dar una correcta descripción del mundo, esto es, de «reflejarlo» fielmente; la cuestión de la «verdad» en sentido ordinario carece de significación, y las teorías son «buenas» o «válidas» en tanto son «progresivas» y conscientes de sus propios orígenes. De ahí se sigue que el marxismo es «verdadero» sólo en el sentido de que en la actual etapa histórica articula la conciencia del movimiento «progresivo» y es consciente de este hecho, y además que una teoría que es verdadera en una época puede dejar de serlo en otra en razón del cambio de su función social. Por ejemplo, las doctrinas de la «burguesía progresista» fueron verdaderas en tanto la burguesía fue progresista, pero posteriormente se volvieron reaccionarias y por lo tanto falsas; y lo mismo podría suceder algún día con el marxismo. De hecho, Korsch acepta estas conclusiones, si bien no las enuncia con claridad. Afirma que la esencia del materialismo dialéctico consiste en considerar *todas* las verdades teóricas como estrictamente *diesseitig* (de aquí, de este mundo), un término que debe ser entendido como el opuesto a «trascendental». «Todas las verdades por las que nos interesamos o hemos interesado

nosotros los seres humanos y de este mundo son igualmente humanas, de este mundo y transitorias *(vergänglich)*» (artículo de 1922, «Der Standpunkt der materialistischen Geschichtsauffassung», en *Marxismus und Philosophie,* p. 153). Ninguna verdad es inmutable en sí; lo que llamamos verdades son los instrumentos de la acción práctica de las clases sociales. La teoría de Korsch es así un tipo de pragmatismo colectivo que altera completamente la naturaleza del marxismo como «ciencia». En varias ocasiones discute tanto con Hilferding como con Kautsky, quienes afirmaban que el marxismo era sólo una teoría de las leyes del desarrollo social y, como tal, no incluía ningún compromiso social o juicios de valor, sino que podía ser aceptada incluso por quienes no compartían los objetivos del movimiento socialista. En opinión de Korsch, esta separación de la teoría y la práctica, de la verdad doctrinal del movimiento revolucionario, era una total distorsión del marxismo. Como el marxismo es simplemente la conciencia de clase del proletariado revolucionario, sólo puede ser reconocido en el acto de compromiso práctico a este movimiento; en principio no puede haber cosa semejante a un marxismo «puramente teórico».

Lo que es más, la doctrina del relativismo, el historicismo y el rechazo de la idea de «verdad» en sentido ordinario se aplica no sólo a las ciencias sociales, sino también a las ciencias naturales. No existen diferencias básicas en este aspecto entre nuestro conocimiento de la naturaleza y el de la sociedad. La realidad histórica y natural forman «uno y el mismo universo»: ambas forman parte del proceso de la vida humana y están unidas en el plano económico y específicamente en la producción material. Todas las circunstancias materiales —biológicas, físicas, geográficas— afectan a nuestras vidas no directamente, sino por medio de las fuerzas productivas, y así se nos presentan como fenómenos sociales e históricos. Todo el universo que conocemos es un universo social: por cuanto a nosotros atañe, no existe nada semejante a una naturaleza independiente de la historia y completamente ajena a ella.

Así, no sólo las ciencias sociales, sino también las naturales, son «expresiones» prácticas de una determinada «totalidad» social y de ciertos intereses de clase. El movimiento revolucionario, al abolir la sociedad que conocemos, abole no sólo su filosofía, sino todas las demás ciencias. Korsch afirma que cuando se haya destruido el orden actual tendrán que transformarse incluso las matemáticas; aparecerán entonces unas nuevas matemáticas, las matemáticas marxistas. En general, según él, la función del marxismo es principalmente negativa: es un componente del movimiento que destruye la sociedad burgue-

sa, y no una colección de nuevas ciencias que sustituyan a las existentes.

Si bien Korsch extiende «el punto de vista de la clase» hasta cubrir la ciencia natural, no comparte la idea de Lukács de la dialéctica de la naturaleza. Como el conocimiento de la naturaleza, no menos que el conocimiento de la sociedad, es parte de una actitud social y práctica, no hay motivo para afirmar que la naturaleza que conocemos no es «dialéctica», pues también ella es una creación humana. En este punto, la idea de Korsch parece ser la misma que la de Gramsci.

El movimiento revolucionario del proletariado concluye con la «abolición» de todas las formas económicas, sociales e ideológicas de la sociedad burguesa. No crea una nueva filosofía o sociología, sino que abole a ambas junto con todas las demás ciencias, el estado, el derecho, el dinero, la familia, la ética y la religión. Korsch, por ejemplo, critica a Pashukanis por escribir acerca de la «ética socialista»: el comunismo no tiene una ética propia, sino que acaba con la ética como forma de conciencia. Sin embargo, no explica exactamente cómo ha de producirse la «abolición» de la ética o la ciencia, sino que se limita a vagas generalidades para las cuales halla algún apoyo en observaciones igualmente generales de Marx. Marx creía que en el futuro habría una «única ciencia» que abarcaría todos los aspectos de la realidad, y que las personas estarían tan integradas que expresarían todo su ser social igualmente en todas las formas de la actividad y el pensamiento; al igual que en las utopías de Cieszkowski y Hess, coincidirían de forma misteriosa el pensamiento y la acción. Se puede imaginar que en una sociedad así no habría lugar para la ética como colección de normas generales que regulan la vida comunitaria, pues cada individuo se experimentaría a sí mismo inmediatamente como «ser social», es decir, se identificará espontáneamente con el «todo» y no necesitará normas «abstractas» para este fin. Esto parece ser lo que Lukács y Korsch querían significar con la «abolición» de todas las instituciones burguesas: la eliminación de todas las formas de vida «reificadas», esto es, de todos los instrumentos o instituciones que medien de alguna forma entre los individuos. La sociedad del futuro se compondrá, pues, de individuos con una conciencia permanente e indestructible de su identidad con la comunidad; ellos mismos estarán, por tanto, perfectamente integrados, habiendo superado la división del trabajo y no reconociendo diferencia alguna entre el pensamiento, el sentimiento y la conducta. Como hemos mostrado anteriormente, la era mesiánica de la interpretación perfecta de todas las facultades humanas es la esencia de la utopía marxiana, y Korsch merece mención por haber dejado constancia de ello.

3. *Las tres etapas del marxismo*

Sin embargo, surge una cuestión: ¿cómo es que durante décadas se pasó por alto esta interpretación y fue sustituida por un cientifismo evolucionista, determinista y positivista? Korsch intenta explicar esta aberración en términos del materialismo histórico, es decir, intenta explicar la propia historia del marxismo según principios marxistas.

En su opinión, el marxismo ha atravesado por tres etapas claramente diferenciadas, que se corresponden con las tres etapas del desarrollo del movimiento obrero. En varios ensayos define en términos similares esta cronología, y de forma más completa en la introducción a la segunda edición de *Marxismus und Philosophie.* La primera etapa se corresponde con los primeros años de formación del pensamiento de Marx, de 1843 a 1848, época en la que se estaba formando la teoría revolucionaria como conciencia del proletariado directamente basada en una lucha de clases real: la unidad de la teoría y la práctica no era un mero eslogan, sino una realidad. Sin embargo, después de junio de 1848 cambió decisivamente la situación con el tránsito del capitalismo a una etapa de desarrollo y expansión. Durante el resto del siglo XIX, el marxismo sólo pudo desarrollarse como una teoría y, a pesar de los logros teóricos de Marx y Engels, el socialismo científico no existió ni pudo existir como conciencia de clase realmente asimilada y creada por el proletariado. La teoría se hizo independiente del movimiento revolucionario, y esto modificó su contenido. Especialmente tras la muerte de Marx, sus ideas asumieron progresivamente el carácter de un «sistema», supuestamente basado en valores puramente científicos. Esta forma de marxismo divorciado de la revolución pasó a ser la ideología de la ortodoxia de la II Internacional. El propio Marx no estuvo libre de culpa en materia de despojar al marxismo de su contenido revolucionario, sobre todo en la *Crítica del programa de Gotha;* pero la principal causa está en las condiciones políticas objetivas, que simplemente no permitieron que la teoría actuara «sólo como expresión» de un movimiento real. Cada vez más, los marxistas consideraron el socialismo como la suma de las diversas ciencias —la economía, la sociología, la historia y la filosofía— sin «relación directa» con la lucha de clases, es decir, estas ciencias teorizaban sobre la lucha de clases, pero no formaban parte de ella. Sólo a finales de siglo empezó la tercera etapa, con intentos por dar nueva vida al «aspecto subjetivo» del marxismo como teoría proletaria de la lucha de clases. Este cambio se debió principalmente a tres desarrollos: el reformismo sindicalista, el sindicalismo revolucionario y el bolchevismo. La tendencia de estos fenómenos fue desplazar la atención de los teóricos de las leyes eco-

nómicas del capitalismo a la «actividad subjetiva de la clase trabajadora», devolviendo así al marxismo su verdadera función como superestructura individual del movimiento real de clases. Sin embargo, el comunismo leninista no superó radicalmente el dogmatismo de la II Internacional. La teoría era considerada aún como un «reflejo» del mundo exterior y no como una expresión de la actividad del proletariado; así, tanto Lenin como Kautsky adoptaron el punto de vista de que la teoría cobraba vida independientemente del movimiento obrero y, por tanto, era imbuida desde fuera. Además, Lenin consideró la teoría simplemente como instrumento práctico en sentido técnico, siendo una afirmación «verdadera» o «falsa» en función de los intereses del Partido. Korsch repitió varias veces esta objeción, aunque no queda claro a primera vista de qué forma la actitud utilitaria de Lenin hacia la teoría difería de su propio punto de vista de definir al marxismo por su función en la lucha de clases y no sólo por su contenido. Sin embargo, parece que Korsch pensó que una teoría revolucionaria debía ser la «expresión» de un movimiento y no un instrumento forjado fuera del movimiento por líderes o teóricos. Aunque no utiliza estos términos, puede decirse que en su opinión el significado histórico de una teoría está determinado por su origen y no por su función real.

Sin embargo, como Korsch observó en 1931, ninguna de las principales formas de actividad teórica en que reapareció el «aspecto subjetivo» del marxismo era apropiada a las necesidades de la lucha de clases del momento. Había una clara divergencia entre el comunismo ruso y la posición de los teóricos occidentales de la revolución tales como Lukács, Pannekoek y el propio Korsch. El leninismo había mostrado ser una forma teórica adecuada de la lucha antiimperialista en los países de la periferia del mundo capitalista, pero la clase trabajadora en los países capitalistas desarrollados necesitaba una nueva base teórica que el marxismo, en su forma heredada, no podía proporcionar. Por ello Korsch abandonó su esperanza original de que era suficiente volver al auténtico marxismo para recuperar la conciencia revolucionaria del proletariado moderno. Sin embargo, no formuló una teoría propia como sustituto, suplemento o revisión del marxismo; no puede inferirse de sus escritos cómo hubiera sido una teoría así, o en qué habría diferido del marxismo tradicional.

4. *Crítica de Kautsky*

Es bastante comprensible que, desde el punto de vista de la interpretación del marxismo de Korsch, toda la obra teórica de Kautsky

debe haber parecido un espécimen perfecto y clásico de la aberración en que cayó el marxismo cuando perdió su contacto con el movimiento revolucionario. El violento ataque de Korsch al *magnum opus* de Kautsky es esencialmente una reafirmación de su propia posición. Criticó a Kautsky no tanto como reformista (el reformismo basado en la lucha real de los sindicatos era, según Korsch, una forma de marxismo superior a la de evolucionismo «ortodoxo»), sino más bien como naturalista y darwinista que consideraba al materialismo histórico como la aplicación a la historia humana de los principios generales de la evolución orgánica. Los principales puntos de su ataque son los siguientes.

En primer lugar, observa, Kautsky considera el marxismo como una teoría puramente científica, cuya verdad no tiene nada que ver con su función de clase y puede establecerse por criterios de coherencia científica universalmente reconocidos. Sin embargo, esto equivale a despojar al marxismo de su contenido revolucionario y a volver a un objetivismo burgués «mistificado».

En segundo lugar, Kautsky sustituye la dialéctica por una epistemología general tomada de Mach y basada en el principio de que las ideas deben corresponderse con los hechos y también entre sí. En cuanto a la dialéctica de la naturaleza, que tuvo importancia para Marx y Engels sólo en tanto formaba parte de la dialéctica de la historia, Kautsky la presentó como una colección de leyes universales del desarrollo, de la cual la historia humana era un ejemplo particular. Su punto de vista es el del materialismo cientifista del siglo XIX o darwinismo popular, resumido en la idea de que el hombre es un animal y está sometido a todas las leyes de la evolución de las especies; toda la historia es explicada por la adaptación al entorno, y toda la conducta humana por instintos biológicos. Kautsky, al intentar deducir leyes eternas de la historia a partir de la biología, está realmente intentando perpetuar los rasgos específicos de la sociedad burguesa, y es incapaz de percibir esa sociedad como un todo interrelacionado que sólo puede y debe ser abolido como la totalidad de sus partes componentes. No es sorprendente que al considerar la sociedad como un proceso objetivo sometido a las leyes naturales, y construir su teoría aisladamente de su base «subjetiva», Kautsky se vea obligado, al igual que los neokantianos, a reafirmar la distinción, que Marx había resuelto, entre el ser y el deber ser —volviendo así al normativismo idealista como complemento al materialismo de la ciencia natural.

En tercer lugar, la teoría política de Kautsky es absolutamente contraria al marxismo. Kautsky considera el estado como la forma suprema y permanente de existencia social, y la democracia como el

logro supremo de la historia. En su opinión, el Estado explica las relaciones de producción existentes y no al revés. En cuanto al origen del Estado, Kautsky, en oposición a Engels, invoca las hipótesis de la violencia y la conquista. Los Estados, dice, fueron formados generalmente por belicosos nómadas que ocupaban asentamientos pacíficos; sin embargo, en la actualidad, las formas democráticas estatales están predominando gradualmente en todo el mundo. Kautsky abandona así toda la teoría del Estado como instrumento de opresión y explotación, en favor de una teoría burguesa del progreso democrático. En vez de la abolición revolucionaria del Estado piensa sólo en su mayor democratización, con lo que se convierte en defensor del Estado burgués. La abolición del Estado, del dinero y de la división del trabajo —todas estas ideas, que constituyen la esencia del marxismo, son consideradas por él como una utopía anacrónica. Cree que la lucha de clases del proletariado puede proseguirse entonces en el marco del Estado burgués y sus instituciones democráticas, y rechaza por principio la idea de la violencia revolucionaria.

Por todo ello, Kautsky es el ejemplo de una forma degenerada de marxismo, pervertido de tal forma que constituye un freno para la lucha de clases.

El análisis de Korsch es típico de la crítica comunista: por él vemos por qué Korsch se encoleriza con Kautsky, pero no da razones por las que tengamos que estar de acuerdo con él antes que con su adversario en ningún caso particular. Cuando, por ejemplo, Kautsky afirma que históricamente los Estados se crearon generalmente por conquista, y mediante una determinada forma de conquista, Korsch no discute la afirmación o adelanta nuevos hechos históricos, pues los hechos no le interesan: sólo observa indignado que Kautsky está en desacuerdo con Engels (de lo cual Kautsky era bien consciente, según subrayó él mismo). De forma similar, Kautsky intentó ofrecer razones prácticas por las cuales las profecías acerca de la abolición del Estado, el derecho, el dinero y la división del trabajo eran irreales; Korsch no intenta refutar estos argumentos, sino sólo repite que la crítica de Kautsky vacía al marxismo de su contenido revolucionario. El grueso de su ataque está desprovisto de fuerza argumentativa o sustancia teórica, y no es más que una reafirmación de su propia interpretación del marxismo.

La indiferencia de Korsch a la argumentación empírica está admirablemente adaptada a toda su doctrina. Como una teoría, según él repite constantemente, sólo puede ser la expresión intelectual de un movimiento social, sea o no consciente de realizar esta función, es absurdo juzgarla por medio de criterios universales de precisión científica: uno se coloca o del lado de la burguesía o del proletariado, y

todo lo demás se sigue automáticamente de este compromiso. Con ello dejan de existir los criterios cognitivos racionales, y el acto de identificación política toma el lugar de la reflexión teórica. Al profesar esta forma de marxismo, Korsch expresó quizá más claramente que nadie el antiintelectualismo latente del marxismo y el comunismo.

5. *Crítica del leninismo*

Durante la primera mitad de los años veinte, Korsch fue un leninista convencido, como puede verse en su artículo «Lenin und die Komintern» (1924), de sus recensiones del libro de Lukács sobre Lenin y de los artículos de Stalin. En particular se puso del lado de Lenin frente a Rosa Luxemburgo en la cuestión del Partido y de la «espontaneidad». Sin embargo, su apoyo lo expresó en términos generales, pues está claro que desde el principio se opuso a la sustitución del control del Partido por los soviets, y creyó en la dictadura directa de la clase trabajadora en su conjunto. También está claro, si bien no lo dijo por entonces, que toda su reconstrucción del marxismo como expresión de la conciencia de clase del proletariado era incompatible con la teoría leninista del «reflejo».

Poco después de romper con el Partido Comunista, Korsch expresó claramente su desacuerdo con el leninismo. En diversas ocasiones repitió que desde el punto de vista teórico no había diferencia entre los leninistas y los ortodoxos de la II Internacional. Ambos creían en el marxismo como «ciencia» y como el verdadero reflejo de la realidad, mientras que de hecho era la autoconciencia de clase del movimiento revolucionario y, como tal, era un aspecto de este movimiento y no meramente una relación objetiva de hechos empíricos. La separación de sujeto y objeto, de teoría y práctica, era exactamente la misma en el caso de Lenin que en el de Kautsky. Lenin había abandonado también la idea marxista de la abolición de la filosofía y había intentado crear una nueva doctrina que preservara el absolutismo cognitivo de Hegel, pero sustituyendo el «espíritu» por la «materia». Pero esto no era más que un recurso terminológico; el verdadero marxismo no sabía nada de absolutos, o de cualquier epistemología trascendental. Lenin no había llegado a comprender la dialéctica; había situado el movimiento dialéctico en el mundo exterior —la naturaleza o la sociedad—, ignorando el hecho de que el conocimiento no es una mera copia o reflejo del proceso objetivo, sino un elemento activo en él. Por ello, la pura teoría y la pura práctica estaban igualmente divorciadas en su pensamiento como en cualquier positivismo,

y también lo estaban el método y el contenido del conocimiento. En consecuencia, los leninistas habían creado un sistema en el que la doctrina inventada por ellos independientemente de la lucha de clases era utilizada como instrumento de la dictadura ideológica sobre la ciencia y el arte.

Había un estrecho vínculo entre el positivismo filosófico de Lenin y el despotismo soviético: una vez que se aceptó que la teoría no era expresión del movimiento real de los trabajadores, sino una doctrina «científica» que afirmaba poseer la «verdad objetiva» por motivos independientes al movimiento, esta doctrina se convirtió en una ideología despótica que permitía al aparato del Partido ejercer una dictadura sobre el proletariado.

Korsch alcanzó finalmente la conclusión de que el estado soviético era un sistema contrarrevolucionario y totalitario, una forma de capitalismo monopolista de Estado que no tenía más que vínculos verbales con el marxismo y estaba más cerca del totalitarismo fascista que de una dictadura proletaria según la entendió Marx.

6. *Una nueva definición del marxismo*

En un breve ensayo o declaración de 1935 titulado «Por qué soy marxista», Korsch reformuló las principales características de la doctrina marxista en los cuatro puntos siguientes.

En primer lugar, todos los principios del marxismo son particulares y no generales (como afirma la doctrina oficial soviética). El marxismo no incluye ninguna teoría general de la relación entre la «base» y la «superestructura»; las afirmaciones de Engels acerca de la «influencia mutua» carecen de valor, pues no podemos establecer ningún criterio cuantitativo de medida. Las únicas afirmaciones válidas son las descripciones de fenómenos particulares en una determinada etapa de la historia.

En segundo lugar, el marxismo es crítico y no positivo. No es ni una ciencia ni una filosofía, sino una crítica teórica y práctica de la sociedad existente, y por lo tanto es él mismo una praxis. Sin embargo, el proletariado debe ser capaz de distinguir entre las ideas científicas verdaderas y falsas, y por lo tanto el marxismo se compone de conocimientos «exactos y empíricamente verificables», no menos precisos que los de la ciencia natural.

En tercer lugar, el objeto del marxismo es la sociedad capitalista en su período de decadencia, incluyendo todo lo que arroje luz sobre el carácter histórico de las relaciones de producción existentes. En cuarto lugar, su finalidad no es contemplar el mundo, sino cam-

biarlo, y por tanto la teoría está «subordinada» a los fines revolucionarios.

El primero de estos puntos supone, como se ve, una drástica limitación del alcance del marxismo: sería muy difícil mostrar que Marx no hizo nunca afirmaciones sobre la interdependencia de los diversos aspectos de la vida social y se limitó a observar fenómenos históricos particulares. En cuanto al segundo punto, no está claro cómo puede reconciliarse la regla general del empirismo con la idea de una teoría que (como Korsch al parecer siguió manteniendo) es sólo la expresión de un movimiento social real. Si el marxismo se somete a los criterios de verificación científica de igual modo que los de cualquier otra ciencia, su validez debe depender de si satisface o no esos criterios y no de si expresa adecuadamente un interés de clase particular. En este caso, el hecho de que el marxismo sirve como instrumento político es lógicamente irrelevante a su valor o contenido; puede ser profesado por cualquiera que piense que satisface los requisitos de consistencia científica, acepte o no los valores del socialismo y del movimiento obrero. Pero en esta misma afirmación Korsch rechaza explícitamente este punto de vista, que fue característico de los teóricos de la II Internacional. Con ello su versión revisada del marxismo parece contener una incurable contradicción.

Capítulo 9
LUCIEN GOLDMANN

1. *Vida y escritos*

Goldmann fue, como ya hemos dicho, el exponente más activo de las ideas de Lukács en Francia, y se propuso reducir la doctrina de este último a reglas metódicas e incluso a un sistema codificado. También mostró, en un estudio sobre el jansenismo, cómo podían aplicarse estas reglas a la metodología de las ciencias humanas, y su obra sobre historia de la filosofía y la literatura fue concebida desde el principio como una demostración del método más que como descripción.

Lucien Goldmann (1913-1970), judío rumano, nació en Bucarest, donde inicialmente estudió derecho. Posteriormente estudió filosofía, filología germánica y economía en Viena y Lwów en 1933, y en París a partir de 1934. Durante la ocupación nazi se trasladó a Suiza, donde trabajó durante un tiempo como ayudante del psicólogo Jean Piaget, colaboración que tuvo una gran influencia sobre su obra posterior y sus hábitos de pensamiento. Intentó en muchas ocasiones mostrar que la «epistemología genética» de Piaget estaba fundamentalmente de acuerdo, en cuanto a sus bases teóricas y resultados, con su propia teoría del «estructuralismo genético», y que esta última, bien entendida, no era sino el método dialéctico desarrollado por Hegel, Marx y el joven Lukács, aunque los resultados de Piaget fueron alcanzados experimentalmente y no en virtud de una inspiración filosófica. Goldmann preparó una tesis doctoral sobre Kant en Zurich;

tras la guerra volvió a París, donde vivió hasta su muerte, trabajando en el Centre National de Recherche Scientifique y posteriormente en la Ecole Pratique des Hautes Etudes. En 1952 publicó un pequeño libro sobre metodología de las ciencias humanas titulado *Sciences humaines et philosophie*, y en 1955 su obra principal, *Le Dieu caché. Etude sur la vision tragique dans les «Pensées» de Pascal et dans le théâtre de Racine*. El propósito de este libro era mostrar cómo la observación de las «estructuras de conciencia» significativas, relacionadas con las situaciones específicas de las clases sociales, podían ser de utilidad para comprender los fenómenos culturales y alumbrar diversos aspectos que de otro modo hubieran quedado sin explorar.

En años posteriores, Goldmann no publicó ya más grandes obras, pero escribió numerosos ensayos y conferencias que fueron reunidas después en los volúmenes titulados *Recherches dialectiques* (1959), *Pour une sociologie du roman* (1964) y *Marxisme et sciences humaines* (1970). También escribió un trabajo sobre *Racine* (1956) y sobre la *Situation de la critique racinienne* (publicado póstumamente en 1971). Durante muchos años fue un celoso expositor de la dialéctica. Sus mechones blancos y osezna silueta eran familiares a todos los participantes en innumerables congresos y simposios humanísticos, en los que, en voz grave y apasionada, y tonos algo agresivos, se extendía sobre los principios del estructuralismo genético, según había aplicado al estudio de Pascal y Racine.

Al contrario que Lukács, de quien se consideró discípulo, Goldmann no fue políticamente activo; nunca fue estalinista y en ningún momento perteneció a partido alguno, excepto a un grupo trotskista al que se unió durante algunos meses en su juventud. Sin embargo, fue un convencido socialista, y en sus últimos años tuvo un gran interés por los consejos obreros como nueva forma de desarrollo socialista en la sociedad occidental.

2. *Estructuralismo genético,* Weltanschauung *y conciencia de clase*

Como se dijo anteriormente, Goldmann consideró los nombres de Hegel, Marx, Lukács y Piaget como cuatro puntales en la historia del método dialéctico y de la interpretación de los fenómenos sociales. Gracias a los métodos por ellos elaborados, las ciencias humanas eran capaces de superar la oposición tradicional, subrayada por los neokantianos, entre explicación y comprensión, liberarse de la dicotomía de hechos y valores y, finalmente, unir el punto de vista his-

tórico y genético con el estructural. Las principales ideas del estructuralismo genético son las siguientes.

La primera tarea de las ciencias humanas consiste en identificar correctamente su objeto. No es nada obvio ni una cuestión de sentido común cómo definir o deslindar el objeto de estudio: si debe consistir, por ejemplo, en personas individuales, obras de arte o filosofía, épocas culturales, filosofía en sentido técnico, o la pintura considerada como actividad singular. Según el pensamiento dialéctico, ningún hecho empírico es significativo en sí mismo: su significación sólo se revela cuando se combinan en un todo o estructura de algún tipo. Para el estudioso de la civilización estas estructuras consisten en pautas de conducta humana que suponen una interdependencia de la actividad intelectual y sus productos, de valores morales y estéticos y de las acciones que tienen por finalidad ponerlos en práctica. El observador no está atado por las limitaciones que restringen la comprensión que una persona tiene de su propia conducta; por el contrario, su tarea consiste en comprender ésta mejor y más consistentemente que las propias personas, lo que vale también para la interpretación de las obras artísticas y filosóficas. Su tarea consiste en descubrir las «estructuras significativas» que dan significación a los hechos, ideas y valores concretos. «Los hechos relativos al hombre siempre se disponen en estructuras globales, que son al mismo tiempo prácticas, teóricas y emotivas, y estas estructuras pueden ser estudiadas de forma científica, es decir, pueden ser explicadas y comprendidas sólo dentro de una perspectiva práctica tras la aceptación de un cierto conjunto de valores» (*El Dios escondido*, p. ix).

La dialéctica se basa en el principio de que las actividades culturales no son obra de individuos, sino de grupos sociales, y en especial de las clases como comunidades históricamente privilegiadas. Los logros culturales deben ser considerados como la respuesta de estos grupos a situaciones «globales», que están destinados a afectar de forma favorable a los intereses de grupo. Así, la interpretación genética de una obra de arte o una obra filosófica no debe relacionarse con las cualidades personales de su creador, pues esto dejaría de tomar en cuenta a la comunidad, que es la verdadera creadora de civilización. Tampoco es correcto estudiar la «influencia» de la tradición sobre el pensador, escritor o artista individual, pues es él quien, por así decirlo, selecciona la influencia que va a acusar para expresar las aspiraciones de su clase. En resumen, la explicación genética significa la explicación a la luz de una situación social, y no de una «lógica» cultural inmanente o una psicología individual.

Hasta aquí Goldmann no va más allá de las reglas estándar del materialismo histórico. Sin embargo, afirma, al formular más espe-

cíficamente estas reglas es posible resolver todos los dilemas tradicionales de la metodología humanista. Atribuye una especial importancia a la distinción, apenas sugerida por Marx y desarrollada por Lukács, entre conciencia de clase real y potencial: esta última es denominada por Lukács *zugerechnetes Bewusstsein* *, y por Goldmann *conscience possible.* Lukás afirma en su *Historia y conciencia de clase* que relacionando la conciencia empírica de una clase social a la «totalidad» del proceso histórico, podemos descubrir no sólo lo que esa clase piensa, siente y desea realmente, sino también lo que pensaría, sentiría y desearía si tuviera una comprensión clara y no mistificada de su posición e intereses. En otras palabras, la dialéctica nos permite descubrir la plena extensión de la conciencia potencial de una determinada clase en determinadas condiciones históricas; y esta concepción, según Goldmann, nos proporciona la clave para el estudio de una civilización. La conciencia potencial no es un hecho, sino una construcción teórica. Sin embargo, puede suceder y sucede que miembros notablemente dotados de una clase trascienden el nivel medio y expresan las aspiraciones o intereses de esa clase de forma más perfecta, convirtiendo así la conciencia potencial en conciencia real.

Así, un observador suficientemente diestro en dialéctica puede descubrir qué forma de conciencia es perfectamente adecuada a un determinado grupo, o cuál pudo ser o debió ser esa conciencia arquetípica. En particular, Goldmann pensó que había analizado la conciencia jansenista de este modo.

Sin embargo, la explicación de los fenómenos culturales por su origen de clase no significa «reducir» la cultura a la conducta económica. También en este punto Goldmann concuerda con Lukács. Las comunidades humanas son todas integrales, y sólo por abstracción distinguimos entre diferentes «factores» y esferas de la vida. En realidad, no existe una historia separada de la economía, la política, la religión, la filosofía o la literatura: existe un único proceso histórico concreto, que se manifiesta en diversas formas de conducta. El verdadero sujeto de los estudios humanistas no es una relación de causa-efecto entre la economía y la cultura. El «primado» de la economía en la teoría marxiana no es una ley de la historia; meramente refleja el hecho de que los seres humanos han tenido que dedicar a lo largo de las épocas la mayor parte de su tiempo a satisfacer las necesidades materiales elementales. Bajo el socialismo no tendrán ya que hacerlo. Por ello las actividades culturales no son ni meros «efectos» o subproductos de la historia económica, ni son simplemente medios para proseguir otros intereses y aspiraciones que, supuestamente, son las

* «Conciencia atribuida». *(N. del T.)*

únicamente reales. Por el contrario, las estructuras de clase pueden ser estudiadas a través de su expresión en la literatura o la filosofía.

Si aceptamos que toda la conducta humana tiene un significado, pero que éste se revela no en los motivos de los individuos, sino sólo en las metas más o menos conscientes de amplios grupos sociales, entonces, según Goldmann, no necesitamos ya distinguir entre explicación y comprensión como dos modos de investigación separados e independientes. La «comprensión» no es, como Dilthey quiso, una cuestión de experiencia imitativa *(Nacherlebnis)* o empatía. «La comprensión se nos presenta como un enfoque puramente intelectual basado en una descripción, lo más exacta posible, de la estructura significativa», mientras que «la explicación es simplemente la integración de esa estructura, como elementos constitutivo y funcional, en una estructura que directamente la abarca» *(Marxisme et sciences humaines,* pp. 65-6). Existe una jerarquía de estructuras; cuando describimos una estructura inferior la «comprendemos», esto es, captamos su significado; cuando la incluimos en una estructura mayor comprendemos esta estructura, y al mismo tiempo explicamos la menor por la mayor. No existe así diferencia entre ambos métodos, sino sólo en cuanto al alcance del objeto: el acto de explicar una estructura particular, y de comprender una superior a ella en la jerarquía, es uno y el mismo.

Una «estructura» no es necesariamente un todo armónico. Por el contrario, habitualmente presenta contradicciones internas a causa del hecho de que los valores que persigue una determinada clase son mutuamente incompatibles, o inalcanzables en las circunstancias históricas del momento, o de que los intentos por realizarlos producen resultados opuestos a los deseados. Una estructura es, pues, no sólo un sistema ordenado, sino también un complejo de tensiones.

Mientras que el estructuralismo no genético (especialmente el de Lévi-Strauss) se limita a construir internamente todos conexos, y el estructuralismo genético de tipo freudiano considera sólo la génesis psicológica de los significados en observación, el estructuralismo genético desarrollado por Marx, Lukács y Piaget (y por supuesto por el propio Goldmann) considera la individualidad sólo como una manifestación de tensiones, luchas y aspiraciones colectivas.

Además de superar la distinción entre explicación y comprensión, el estructuralismo genético hace posible resolver la dicotomía hechos/valores. Los «todos» o estructuras objeto de estudio son un complejo indisoluble de actividades prácticas y mentales, actitudes morales y estéticas. La actividad intelectual presupone estos actos evaluativos, que de hecho no pueden ser separados de los puramente cognitivos. La realidad se presenta siempre como un campo de acti-

vidad práctica; la percepción a todo nivel selecciona su objeto de acuerdo con valores y deseos humanos, y siempre es, por así decirlo, acción incipiente. No existe simplemente cosa semejante a una contemplación pura y desinteresada. Los actos de conocimiento deben y sólo pueden ser entendidos como un «aspecto» particular del hombre como ser práctico. Así, los estudios humanistas, conscientes de esta «integralidad» de toda la conducta humana, no pueden distinguir sin distorsión entre una actividad puramente intelectual y las actitudes evaluativas.

Piaget ayudó a ilustrar este carácter práctico de la actividad mental al mostrar que todas las estructuras cognitivas —por ejemplo, los conceptos y reglas de la lógica, la aritmética y la geometría— surgen, tanto a nivel ontogenético como filogenético, de la convergencia de diversas circunstancias, incluidas las comunicaciones humanas, el lenguaje y los hábitos prácticos formados en la primera infancia. Piaget mostró experimentalmente, por así decirlo, que nuestra «estructuralización» del mundo no puede ser explicada por normas trascendentales de racionalidad, sino que deriva de las circunstancias sociales y prácticas. Las normas cognitivas son instrumentos de vida y práctica comunitaria; por ello comprenden elementos evaluativos y prácticos, y no pueden ser definidas sin referencia a éstos.

Para el estructuralista genético, el objeto de estudio *par excellence* es la cosmovisión *(vision du monde, Weltanschauung)*, o pauta de aspiraciones, sentimientos e ideas que une a los miembros de un grupo (generalmente una clase social) y les opone a otros grupos. Este principio unitario es tan importante que, afirma Goldmann, es erróneo que el humanista estudie arte o literatura, ideas filosóficas o teológicas como campos separados. La cosmovisión debe ser estudiada a través de todas las formas de expresión y no sólo, por ejemplo, en su aspecto filosófico discursivo. Por ello, también, la historia de la filosofía, el arte o la literatura no es un verdadero objeto de estudio en sí. El historiador del jansenismo debe investigar este fenómeno o cosmovisión como un todo, para revelar la aspiración ideológica común oculta tras los escritos de Pascal y Racine y la pintura de Philippe de Champaigne. Goldmann intenta así reorganizar los estudios humanistas para subordinarlos por completo al estudio de amplias comunidades y de los monumentos culturales creados por éstas.

Todas estas reglas no son tan claras que su mera afirmación baste para indicar cómo deban ser aplicadas. Por ello, puede ser útil mostrar cómo se ha hecho en *Le Dieu caché*, aunque el tema de esta obra sea demasiado particular por cuanto atañe al objeto de la presente obra.

3. *La cosmovisión trágica*

Aunque Goldmann se considera a sí mismo marxista, nunca adoptó la simplista división de la historia de la filosofía en dos tendencias denominadas «materialismo» e «idealismo». Concibió bastante independientemente las unidades de significación histórica, y atribuyó una especial importancia a la «cosmovisión trágica», que percibió en el jansenismo y en cierta medida en las obras de Kant.

La cosmovisión trágica en el siglo XVII fue, en su opinión, un intento por redescubrir una imagen global del mundo que había sido amenazada por la irrupción del racionalismo y el empirismo. Estas doctrinas, que reflejaban las ambiciones del *tiers état*, habían destruido la idea de la comunidad humana y la concepción ordenada del universo, sustituyéndola por la noción del individuo racional y el concepto de espacio ilimitado. La nueva cosmovisión ponía en cuestión la jerarquía tradicional e intentaba transformar la sociedad en una colección de unidades libres, iguales, autónomas y aisladas. En filosofía y literatura sus defensores fueron Descartes y Corneille. El cartesianismo eliminó todas las fuentes de moralidad fuera de las individuales; en su mundo no había espacio para Dios, o para el universo considerado como un orden benefactor. La cosmovisión trágica tuvo que explicar estos efectos del racionalismo, que ya dominaban la vida espiritual de Europa. Intentó contrarrestar la influencia del nuevo espíritu, por así decirlo, desde dentro: aceptaba la razón, pero disputaba su monopolio; e insistía en que había un Dios, aun admitiendo que no estaba directamente presente en la naturaleza. Una vez que la ciencia hubo ocultado a Dios de los ojos del hombre, la cosmovisión trágica produjo la idea de un *deus absconditus*. El Dios de Pascal está al mismo tiempo siempre presente y ausente. Es un espectador de la vida humana, pero su presencia no puede ser confirmada por la razón. No es ya ayuda para el hombre, ni siquiera (como para Descartes) garante de la validez del conocimiento; es un juez y nada más.

El racionalismo había sacudido los fundamentos del orden del mundo. La visión trágica expresó la conciencia de aquellos que no pudieron borrar los resultados del racionalismo, pero estaban incómodos en un mundo ambiguo, desierto de la Providencia y privado de claras leyes morales. La visión trágica no admite gradación entre la perfección y la nada. El ojo del Dios oculto priva al mundo de todo su valor, pero precisamente como está oculto, el mundo empírico es el único que podemos percibir directamente, y por tanto es a la vez todo y nada para nosotros. Quienes adoptan esta posición son víctimas de un conflicto interior constante: no pueden ni huir del

mundo ni vivir en él para realizar valores trascendentales. La única actitud consistente que pueden adoptar es vivir en el mundo negando a la vez constantemente su apego a él. Esta fue la actitud de Pascal cuando escribió los *Pensées,* y de Racine en la época de *Phèdre.*

El jansenismo no fue un fenómeno unificado, a pesar de que sus partidarios compartían ciertas características y valores en común: la doctrina de la gracia eficaz, el antimolinismo, el rechazo del *dieu des philosophes,* la aversión hacia la mística, la defensa de Jansen y el rechazo antihistórico del mundo. Goldmann distinguió cuatro principales variantes de la actitud jansenista. La primera (Martín de Barcos, Pavillon, el Racine de *Andromaque* y *Britannicus)* defendía un completo rechazo del mundo, refugiándose en la contemplación. La segunda intentaba reformar el mundo, pero permaneciendo en él y distinguiendo entre el bien y el mal (Arnauld, Nicole, Pascal en las *Provinciales).* La tercera intentaba el compromiso con el mundo (Choiseul, Arnauld d'Audilly). La cuarta, y más consistente, aceptaba la situación trágica: permanecía en el mundo aun negando el mundo, y expresaba la incertidumbre y el desamparo del hombre en la forma extrema del *pari,* la apuesta referida no sólo a la salvación, sino a la misma existencia de Dios (los *Pensées* de Pascal; *Phèdre,* de Racine).

En la trágica situación en la que Dios priva al mundo de todo valor y aun, por su ausencia, obliga al hombre a considerar éste como su único bien, la perspectiva humana queda reducida a una paradoja permanente, negando y afirmando constantemente la misma proposición: el hombre desarrolla su vida entre valores antagónicos, ninguno de los cuales puede eliminar a los demás. Forma parte de la conciencia trágica sentir que uno vive para la realización de valores que no pueden ser realizados por completo —y por lo tanto, no pueden ser realizados en absoluto, para aquellos que creen en el «todo o nada». El hombre sólo puede volverse hacia Dios, pero Dios no le responde. Así, la verdadera expresión de la conciencia trágica es un monólogo, una voz que grita en el desierto. Los *Pensées* son un monólogo de este tipo y no un tratado apologético.

Pascal y Racine representan al jansenismo en su forma consumada, expresando plenamente lo que otros dicen a medias, y ejemplifican así la máxima «conciencia potencial» de la comunidad a la que pertenecen. Es una conciencia de clase, la de la *noblesse de robe* durante la época de transición a la monarquía absoluta, cuando aquélla estaba siendo cada vez más desplazada de sus fortalezas sociales por la nueva burocracia real. Sin embargo, privándola de su *raison d'être,* la monarquía era aún su principal sostén, y por ello la *noblesse de robe* adoptaba una forma trágica y paradójica; las nuevas tendencias políticas eran extrañas y hostiles a ella, pero no podía

aspirar a modificarlas radicalmente. Esta confusión y perplejidad hallaron su expresión literaria y filosófica en el jansenismo —la ideología de una clase conducida a posiciones cada vez menos favorables, y vinculada a un sistema que por una parte la mantenía y por otra la destruía.

En la conciencia trágica no hay lugar para la mística. Por el contrario, Dios parece como un ser infinitamente remoto. No puede ser alcanzado en la unidad mística, sino sólo en la plegaria, que subraya la distancia que la mística intenta aniquilar.

Pascal alcanzó el cenit de la conciencia trágica en 1657, inmediatamente después de la fecha de las *Cartas Provinciales*. Negó el valor de todo conocimiento mundano, pero prosiguió con la investigación científica; se negó a comprometerse con la autoridad, pero declaró su obediencia a la Iglesia. No creía que la verdad y la justicia pudieran triunfar en este mundo, pero proclamaba que toda la vida debía dedicarse a luchar por ellas. Esta actitud condicionó también su estilo literario: en el mundo de la tragedia ninguna afirmación es cierta ni ninguna acción es justa a menos que esté acompañada por otra que la contradiga. En esta medida Pascal es también exponente del pensamiento dialéctico, aunque su dialéctica es estática y trágica: no existe síntesis, ni huida del choque de opuestos. En el mundo de Pascal el hombre vive entre dos extremos, pero no siente esto como una posición natural (como en la filosofía tomista), porque ambos extremos le atraen igualmente y le parecen igualmente justos, con lo cual vive en un estado de constante tensión. No puede aceptar la finitud, y considera inalcanzable el infinito; se afirma a sí mismo sólo mediante su propia debilidad e incapacidad de síntesis. Anhela la «totalidad», pero percibe que su deseo es en vano. En última instancia, Pascal no puede reconocer principios básicos de conocimiento, o el *cogito* o las reglas del empirismo, sino que regresa a las *raisons du coeur*, a una facultad práctica como la única guía de confianza. También en este aspecto anticipa el pensamiento dialéctico; su dialéctica alcanza su acmé en el *pari*, donde una cuestión fundamental para el destino humano, la existencia de Dios, se decide no por el razonamiento teórico, sino por la suerte del jugador. Pascal sabe que la razón dejada a sí misma es impotente y con ello sabe, por así decirlo, que la actividad cognitiva es sólo un «aspecto» del hombre completo. Como no sólo la voluntad de Dios, sino también su misma existencia nos son ocultas, nos vemos forzados a apostar en esta decisiva cuestión, pero la situación que hace que esto sea necesario no depende de nuestra voluntad. El *pari* es un acto de esperanza, un acto práctico para decidir una cuestión teórica. Es similar en esto a la razón práctica de Kant, que decide las cuestiones meta-

físicas confiando en la posibilidad de un bien supremo, y también a la invocación marxiana de una sociedad sin clases: en modo alguno está científicamente probado que deba haber semejante sociedad, pero creyendo en ella nos comprometemos activamente en su defensa.

Ni el pasado ni el futuro juegan un papel en la dialéctica de Pascal: sólo el presente, que está pasando constantemente, y el nostálgico sentido de eternidad. La sociedad está llena de mal, y no puede discernirse de ella regla alguna de justicia, sino que estamos condenados a vivir en el mundo de los hombres, aunque no tenemos esperanza en que vaya a cambiar radicalmente hacia lo mejor. El conservadurismo social de Pascal y su paradójico desprecio hacia todos los valores del derecho, la costumbre y la jerarquía social son ambos consecuencia de la cosmovisión trágica.

En este análisis de Goldmann tenemos un ejemplo de la construcción de categorías históricas que explican estructuras de la conciencia en relación a la situación de clase. Estas categorías, bien entendidas, hacen posible dar un sentido uniforme a los fenómenos sin aislarlos de sus fuentes históricas, y con ello satisfacen las exigencias tanto del pensamiento estructuralista como de la interpretación genética. Mediante la construcción de estas ayudas conceptuales forjamos los medios para interpretar una amplia gama de fenómenos. Habiendo entendido el jansenismo como la ideología de la *noblesse de robe,* también podemos concebir el libertinismo como la ideología de la *noblesse de coeur,* expresada, por ejemplo, en las obras de Molière. *Le Misanthrope* es un ataque al jansenismo; *Don Juan,* aun aceptando el libertinismo en principio, es también una crítica parcial de él y una reafirmación de la *mesure.*

4. *Goldmann y Lukács. Comentario sobre el estructuralismo genético*

Como ya se dijo, Goldmann se consideró a sí mismo como discípulo y continuador de la obra de Lukács, sobre todo del primer Lukács de *El alma y las formas* y de *Historia y conciencia de clase.* (En opinión de Goldmann, los elementos básicos de la dialéctica de Lukács subsiguientemente desarrollados por su autor pueden hallarse ya en su obra premarxista.) Sin embargo, de hecho, Goldmann adoptó sólo una parte de la teoría de Lukács, omitiendo otros rasgos que el propio Lukács consideraba fundamentales. Goldmann intentó desarrollar el concepto de «totalidad» histórica; creía que la observación científica debía llevar al descubrimiento de la conciencia de clase tal y como ésta debía ser, plenamente consistente; que el método

dialéctico hacía posible resolver la dicotomía de hechos y valores, comprensión y explicación; que los actos cognitivos estaban siempre ligados a actitudes prácticas, por lo que era imposible aislar un elemento de pura contemplación teórica en la conducta humana; y, por consiguiente, que no existían criterios absolutos de conocimiento, ni juicios básicos. En todas estas ideas fue fiel a Lukács. Pero no se interesó en algo que Lukács consideró como esencial, a saber, la mitología del proletariado como depositario de la conciencia absoluta liberada, ni afirmó tampoco que la conciencia perfecta estaba encarnada en el Partido Comunista. Todas estas cuestiones le fueron bastante ajenas, y por consiguiente en todas las cuestiones teóricas fue mucho menos dogmático que Lukács. Su concepción general, que repitió numerosas veces, fue que la crítica marxista de la «reificación» en la sociedad capitalista era plenamente aplicable en la actualidad. La transformación de todos los productos humanos y de los individuos en bienes comparables en términos cuantitativos; la desaparición de los vínculos cualitativos entre las personas; la distancia existente entre la vida privada y pública; la pérdida de la responsabilidad personal y la reducción de los seres humanos a ejecutores de tareas impuestas por un sistema racionalizado; la resultante deformación de la personalidad, el empobrecimiento de los contactos humanos, la pérdida de la solidaridad, la ausencia de criterios generalmente reconocidos acerca de la labor artística, la «experimentación» como principio creativo universal; la pérdida de la auténtica cultura a causa de la separación de las diferentes esferas de la vida, en particular el dominio de los procesos productivos considerados como elemento independiente de todos los demás: éstos eran todos los rasgos de la sociedad de consumo. Por otra parte, Goldmann creía que el desarrollo histórico había invalidado otra parte del análisis de Marx, a saber, la pauperización del proletariado y el crecimiento de la conciencia proletaria. El capitalismo había llegado a proporcionar a los trabajadores una vida relativamente segura y satisfactoria, y por lo tanto no había razón para esperar que su temperamento y aspiraciones revolucionarias alcanzaran un punto explosivo como predijeron los primeros marxistas. En este punto Goldmann no estaba de acuerdo con Lukács, y se trata de una discrepancia fundamental: Lukács no hubiera sido Lukács sin su fe en la conciencia revolucionaria del proletariado.

Por razones similares Goldmann no aceptó plenamente la teoría estética de Lukács. No creía en el «realismo socialista» como la «fase superior» de la cultura. Al contrario que Lukács, estuvo decididamente abierto a las nuevas tendencias de la literatura y el arte, y como crítico congenió con autores como Gombrowicz, Robbe-Grillet,

Jean Genet y Nathalie Sarraute, cuya obra es diametralmente opuesta a nada que pudiera denominarse «realismo socialista». En estos escritores buscó también una «estructura» que se correspondiera con los fenómenos sociales particulares, ya pretendieran o no, o siquiera percibieran ellos mismos, la correspondencia: por ejemplo, *Les Gommes*, de Robbe-Grillet, revelaba el mecanismo autorregulador de la sociedad capitalista, mientras que *La Jalousie*, del mismo autor, versaba sobre la reificación.

En este sentido, Goldmann puede ser considerado un lukácsiano moderado, lo que es casi lo mismo que decir que no fue en absoluto lukácsiano: sólo adoptó ciertas categorías de Lukács que consideraba útiles para el estudio de la dialéctica y de la civilización en general.

Las ideas políticas de Goldmann también tuvieron poco en común con el dogmatismo comunista. Como hemos visto, no creía en que había de tener lugar una revolución proletaria, como había predicho la doctrina clásica. Sin embargo, creía que la necesidad más importante era la de un nuevo orden social que liberara al mundo de las estructuras «reificadas» y le devolviera un sentido de autenticidad y solidaridad humana. Estuvo particularmente interesado en el movimiento de autogobierno de los trabajadores *(autogestion ouvrière)*, cuya base teórica intentó establecer Serge Mallet, y que llevó a diversos experimentos yugoslavos en esta esfera. Pensó que este movimiento podía llevar con el tiempo, sin violentas sacudidas revolucionarias, a una reunificación de la vida económica y cultural; que podía dar a los trabajadores un nuevo sentido de responsabilidad y pertenencia a la comunidad, y recrear los vínculos que el capitalismo había roto al cuantificar todos los valores humanos. Pero no definió el socialismo en términos institucionales, ni tampoco en términos de consumo. Para él, los principales rasgos del ideal socialista eran valores espirituales, el carácter directo de los vínculos sociales y la responsabilidad del individuo. No creía en leyes de la historia que garantizasen la realización de ese ideal; era un deber luchar por él, pero no había certeza alguna de un desenlace.

Como Goldmann estuvo mucho menos lastrado que Lukács con la herencia dogmática del marxismo, sus estudios históricos son mucho menos esquemáticos. *Le Dieu caché* es realmente una investigación interesante; los historiadores del siglo XVII pueden criticar muchos puntos de esa obra, pero, no obstante, llama la atención a aspectos del jansenismo que bien merecerían nuevo estudio. Esto no significa, sin embargo, que podamos aceptar sin reservas las reglas metodológicas de Goldmann, o que su significado esté absolutamente claro.

En particular, la doctrina de la «conciencia potencial» parece extremadamente dudosa. Aceptarla como instrumento de la investiga-

ción histórica implica que podemos deducir de la situación de una determinada clase cómo hubiera sido su conciencia si se hubiera correspondido perfectamente con esa situación. Sin embargo, esto es una fantasía. Incluso si suponemos con Goldmann —contrariamente a la evidencia histórica, al sentido común, e incluso a Marx— que toda cosmovisión está en una correspondencia unívoca con la situación de clase de la que deriva, sería todavía imposible la deducción, porque tendríamos que conocer las leyes generales según las cuales determinadas situaciones de clase producen siempre determinadas formas ideológicas. No conocemos de hecho semejantes leyes, ni nunca las conoceremos, pues la posibilidad de hacerlo está excluida por la misma naturaleza del objeto a estudiar, que es todo el proceso de la historia, único e irrepetible. No puede haber ninguna ley que diga que «Siempre que las condiciones sean exactamente las mismas que las existentes en la Francia de mediados del siglo XVII, aparecerán las doctrinas de Gassendi, Descartes, Pascal, etc.»; el formular la idea de intentar semejantes «leyes» basta para probar su absurdo.

Sin embargo, Goldmann creía que era posible vincular la situación histórica de una clase con su producción intelectual y artística, que lo había hecho al menos en un caso. Creer que es posible esta proeza no significa necesariamente que la situación de clase «produzca» los fenómenos culturales correspondientes; bastaría un postulado más modesto, a saber, que las dos esferas no están causalmente relacionadas, pero que no existe una correspondencia unívoca entre ellas. Sin embargo, si creemos esto, debemos también creer que puede hacerse también la deducción en sentido contrario, y decir, por ejemplo, que a partir de los *Pensées* de Pascal podemos reconstruir la historia económica y política de la Francia de su época. Pero en cualquier caso es fácil ver que esta correspondencia unívoca es pura fantasía. Si fuera plenamente determinable significaría que podemos reconstruir las obras de arte y filosofía *ex nihilo,* a partir de un mero conocimiento de la situación de clase de la sociedad que las produjo: así, a partir de lo que supiésemos de la posición de la *noblesse de robe* en la época de Mazarino, seríamos capaces de escribir los *Pensées* incluso si nunca hubiéramos oído hablar de ellos. Se necesita menos que esto para la confirmación de la teoría de la «conciencia potencial». (Goldmann afirmó de hecho que había deducido la existencia de Martin de Barcos a partir del análisis general del jansenismo: había deducido que debía haber una persona semejante, y posteriormente descubrió que tenía razón.) Goldmann se propuso interpretar todas las ideas de Pascal sin excepción, e incluso sus formas de expresión, como el reflejo de una determinada conciencia de clase: esto, decía, explicaba el hecho de que los *Pensées* de Pascal estuvie-

ran inacabados (aunque también es cierto que Pascal murió mientras los escribía), que sean una colección de fragmentos y no un tratado coherente, que Pascal fuera católico y no protestante (aunque en cualquier caso nació y fue educado como católico), etc. Las explicaciones de este tipo son ingeniosas, pero no pasan de ser más que un *tour de force* intelectual.

Es cierto que Goldmann afirma que, al investigar los fenómenos de la conciencia, debemos distinguir los rasgos «esenciales» de los accidentales. Esto parece implicar que sólo los primeros pueden ser explicados por la situación de clase o están en correlación con ella; pero no está claro cómo debemos hacer esta distinción. Al parecer, debemos decidir *a priori* cuál debe ser la cosmovisión de una determinada clase, o pedir el principio clasificando como «esenciales» los rasgos que de hecho pueden explicarse por la situación de clase.

Sin embargo, como Goldmann cree que casi todo lo que tiene que ver con una determinada *Weltanschauung* puede estar correlacionado con la situación de clase de su «sujeto colectivo», sus análisis ignoran todas las demás circunstancias sociales y psicológicas que de hecho desempeñan un papel en la creación de una filosofía. Al afirmar que el jansenismo está directamente relacionado con la clase cuyas aspiraciones «expresa» de algún modo, deja sin explicar hechos antecedentes tales como la existencia de la Iglesia y la forma relativamente autónoma en que se libraron los conflictos en su seno, ya en cuestiones del dogma o, por ejemplo, en lo relativo a las diferencias organizatorias entre el clero secular y regular. De igual forma ignora completamente la lógica inmanente del desarrollo de la filosofía y la teología, así como los factores individuales, biográficos y psicológicos.

En última instancia, Goldmann cae víctima de una interpretación del marxismo considerablemente simple y selectiva. Su objeto es descubrir las «estructuras significativas», que pueden ser descritas como unidades de «significación» histórica; este término, como indican muchas de sus observaciones, ha de considerarse como la finalidad inconsciente o semiconsciente, como un tipo de acción finalista de orden inferior tal como la que atribuimos a los animales. Pero establece de modo bastante arbitrario que una «unidad de significación» sólo puede estar compuesta de una clase social con un determinado conjunto de valores y aspiraciones que se deben a su posición, y que estos valores y aspiraciones son el único marco de referencia posible para el estudio de la historia de la civilización. Para justificar este método hay que suponer que toda la conducta humana de importancia, sobre todo la creación artística e intelectual, es «en última instancia» expresión de los intereses de clase, siendo todo lo demás mero azar o racionalización secundaria. Esto puede estar de acuerdo con algunas de

las fórmulas más simplistas de Marx, pero no está garantizado por los hechos. Sabemos que en la práctica circunstancias de todo tipo contribuyen en la formación de una cosmovisión, y que todos los fenómenos se deben a una inagotable multiplicidad de causas. Es posible interpretar a Pascal en términos de la psicología individual, y ciertamente no es una forma de hacerlo menos adecuada; lo mismo podría decirse de una interpretación que relacionase sus ideas simplemente con las controversias teológicas, y es igualmente insuficiente interpretarlas en términos de clase social. Decir esto no equivale a afirmar que hay que abandonar toda esperanza de formular alguna vez una síntesis general y completa de la verdad; sin duda no es lo mismo. Pero, si bien el intento de interpretar a Pascal en términos de clase puede ser interesante e instructivo, no necesita estar apoyado por una metodología que afirma dogmática y gratuitamente que no hay otra forma de interpretar a Pascal (o a cualquier otra figura cultural), y que este método explica todo lo que vale la pena ser explicado. El «estructuralismo genético» de este tipo no puede explicar la continuidad y permanencia de ninguno de los logros culturales: si el significado de la obra de Pascal se agota por el hecho de que refleja la posición de la *noblesse de robe* en la Francia del siglo XVII, ¿cómo es que todavía hoy alguien, incluido Lucien Goldmann, puede interesarse por Pascal y hallar su obra relevante para sí mismo? Esta continuidad y permanencia nos obliga a suponer que, independientemente de las cambiantes circunstancias y las luchas de clase que contribuyen a la creación de valores culturales, existe una historia universal de la cultura que está por encima de las clases. Las mismas necesidades espirituales, las mismas incertidumbres y ansiedades reaparecen una y otra vez en la historia, aunque su expresión está afectada por factores históricos y psicológicos de todo tipo.

Una vez más, no parece que estemos cerca de resolver la dicotomía de hechos y valores, a pesar de las afirmaciones de Goldmann de que, siguiente a Marx y a Lukács, él había ofrecido la clave para la resolución de este arduo problema. Sus escritos no contienen un análisis lógico de esta dificultad, y ningún intento de respuesta a las cuestiones planteadas por el positivismo tradicional o por Max Weber. Sin embargo, debe establecerse una clara distinción entre los valores estudiados por el sociólogo y el psicólogo y los valores como suposiciones ocultas del método de investigación. Si aceptamos la idea de Goldmann de que en el estudio de las filosofías hallamos siempre motivos prácticos incorporados a procesos intelectuales, esto no implica nada en cuanto a la perspectiva de «superar» la dicotomía de los juicios de valor y los juicios descriptivos. Lo que es más aún, suponer que todas nuestras descripciones son juicios de valor ocultos y que

reflejan regularmente aspiraciones de clase es un hábito mental peligroso que puede conducir al nihilismo intelectual, pues significa que no podemos juzgar el pensamiento humano por criterios empíricos o lógicos puramente intelectuales: todos los productos culturales resultarían igualmente traspasados por el interés de clase, desde la más cruda propaganda política a las producciones más sublimes del intelecto. Tampoco habría reglas universales que nos permitieran discutir las cuestiones filosóficas o científicas independientemente de las actitudes de clase. Incluso si acordamos con Marx que el hombre es un ser práctico y que su mente está al servicio de las necesidades prácticas, aún debemos realizar nuevas distinciones. Pues, en el supuesto de que seleccionemos los fenómenos por motivos prácticos al nivel de la percepción elemental, y de que el aumento del conocimiento esté también gobernado por circunstancias prácticas, de ahí no se sigue que no existan criterios lógicos y empíricos (universales a la especie humana, y no necesariamente en sentido trascendental) para la evaluación del conocimiento y de la actividad intelectual humana *; y estos criterios pueden distinguirse suficientemente bien de aquellos con los cuales realizamos juicios morales o estéticos. Afirmar que en todos los campos de la cultura, incluida la labor científica, sólo nos relacionamos con complejos «globales» de valores, emociones y conductas prácticas, y que estos complejos son sólo inteligibles cuando se ponen en relación con la clase social, es impedir la aplicación de la lógica y la verificabilidad de los resultados científicos, y reducir todo a un único e indiferenciado «interés de clase».

Goldmann hizo realmente mucho por dar nueva vida al marxismo en Francia, y dio un ejemplo de ingenio al aplicar las reglas de interpretación marxista al jansenismo. Sus análisis históricos fueron menos esquemáticos que sus principios metodológicos generales; pero estos principios no despejan toda duda acerca del valor de la comprensión marxista de la historia de la civilización.

---

* Podría haber dicho igualmente: «no se sigue *lógicamente* que no existan criterios lógicos y empíricos, ...), etc. Kolakowski, *en positiviste,* parece olvidad que la necesidad con que pedimos criterios lógicos universales es ella misma una consecuencia lógica, lo cual no resuelve el problema. *(N. del T.)*

Capítulo 10

LA ESCUELA DE FRANKFURT Y LA «TEORIA CRITICA»

El término «Escuela de Frankfurt» se ha utilizado desde los años cincuenta para designar a un importante movimiento paramarxista alemán, cuya historia llega hasta principios de los años veinte y está principalmente asociada a la del Institut für Sozialforschung. Se puede hablar de una «escuela» en un sentido más estricto que en el caso de otras tendencias dentro del marxismo, aunque como es habitual existen dudas acerca del grado de pertenencia a ella de algunos individuos. En cualquier caso, existe una clara línea de pensamiento que abarca dos generaciones intelectuales; los pioneros no están vivos ya, pero han dejado algunos sucesores.

La abundante producción académica y publicista de la Escuela de Frankfurt cubre numerosos dominios de las ciencias humanas: filosofía, sociología empírica, musicología, psicología social, historia del Lejano Oriente, economía soviética, psicoanálisis, teoría de la literatura y del derecho. En nuestra breve presentación no podemos obviamente comentar la totalidad de esta producción. La Escuela se caracterizó, en primer lugar, por el hecho de considerar el marxismo no como una norma a la que había que mantener fidelidad, sino como un punto de partida y una ayuda para el análisis y crítica de la cultura existente; por ello hizo un uso libre de fuentes de inspiración no marxistas como las de Hegel, Kant, Nietzsche y Freud. En segundo lugar, el programa de la Escuela fue expresamente no partidista: no se identificó con ningún movimiento político, en particular con el comunismo ni con la socialdemocracia, hacia ambos de los cuales ex-

presó en ocasiones una actitud crítica. En tercer lugar, la Escuela estuvo claramente representada por la interpretación del marxismo desarrollada por Lukács y Korsch durante los años veinte, sobre todo en la consideración del concepto de «reificación» como epítome de los problemas del mundo moderno. Sin embargo, en modo alguno puede considerarse como una escuela de discípulos de Lukács; sus miembros —y éste es el cuarto punto importante— subrayaron siempre la independencia y la autonomía de la teoría y se opusieron a su absorción por una «praxis» omnicomprensiva, aun cuando participaran también en la crítica de la sociedad con intención de transformarla. En quinto lugar —y aquí la Escuela difiere nuevamente de Lukács—, aun aceptando la posición de Marx acerca de la explotación y «alienación» del proletariado, no se identificó con este último en el sentido de considerar su conciencia de clase existente, y menos los dictados del Partido Comunista, como una norma *a priori*. Subrayaron la universalidad de la «reificación» como proceso que afectaba a todas las capas de la sociedad, y cada vez tuvieron más dudas acerca del papel revolucionario y liberador del proletariado, con lo que finalmente llegaron a desechar también esta parte de la doctrina de Marx. En sexto lugar, aunque profundamente «revisionistas» con respecto a las versiones ortodoxas del marxismo, la Escuela se consideró como un movimiento intelectual revolucionario; rechazó la posición reformista y afirmó la necesidad de una completa trascendencia de la sociedad, a la vez que admitía que no tenía una utopía positiva que ofrecer, e incluso que en las actuales condiciones no podía crearse tal utopía.

El período del desarrollo de la Escuela fue también el del nacimiento, victoria y caída del nazismo, y gran parte de su producción se centró en problemas sociales y culturales relevantes tales como el prejuicio racial, la necesidad de autoridad y la fuente económica e ideológica del totalitarismo. Casi todos los principales miembros de la Escuela fueron judíos alemanes de clase media; sólo algunos de ellos tenían vínculos culturales reales con la comunidad judía, pero su origen tuvo sin duda alguna influencia en la gama de temas por los que se interesó la Escuela.

En filosofía, la Escuela de Frankfurt entró en debate con las tendencias empiristas y positivistas en teoría del conocimiento y metodología de la ciencia; también con el pragmatismo, el utilitarismo y, posteriormente, el existencialismo alemán. Sus miembros atacaron la «sociedad de masas» y la degradación de la cultura, sobre todo la cultura artística, mediante la progresiva influencia de los medios de comunicación de masas. Fueron pioneros en el análisis y crítica agresiva de la cultura de masas y en este particular fueron sucesores de Nietzsche, defensores de valores de élite. Unieron estos ataques a la crítica

de la sociedad en la cual los medios por los que una burocracia profesional que manipulaba a las masas se hacían cada vez más eficaces: esto valía tanto para el totalitarismo fascista como para el comunista y para las democracias occidentales.

1. *Notas históricas y biográficas*

El Institut für Sozialforschung (Instituto para la Investigación Social) fue fundado por un grupo de jóvenes intelectuales en Frankfurt a principios de 1923. Los fondos provinieron de la familia de uno de sus miembros, Felix Weil, pero oficialmente el Instituto formaba parte de un departamento de la Universidad de Frankfurt. Los principales fundadores y primeros miembros fueron los siguientes:

Friedrich Pollock (1894-1970), economista, conocido posteriormente por el primer análisis serio de la economía planificada en la Rusia Soviética *(Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917-1927,* 1929).

Carl Grünberg (1861-1940), el primer director del Instituto, fue de formación intelectual diferente a la de la mayoría de sus otros miembros. Marxista ortodoxo de la antigua generación, estuvo especializado en la historia del movimiento obrero y a partir de 1910 editó el *Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung.*

Una figura central en el Instituto, y su director a partir de 1930, fue Max Horkheimer (1895-1973), psicólogo y filósofo por formación, discípulo de Hans Cornelius y autor de obras sobre Kant.

Otro de los primeros miembros fue Karl Wittfogel (nacido en 1896), por entonces miembro del Partido Comunista y conocido después como autor de obras sobre historia de China *(Wirtschaft und Gesellschaft Chinas,* 1931; *Oriental Despotism*, 1957). Colaboró con el Instituto sólo por algunos años; su importancia en la historia del marxismo es que analizó la cuestión, que Marx apenas había desarrollado, sobre el «modo de producción asiático». Sin embargo, no puede ser considerado como un representante típico de la Escuela de Frankfurt.

Otro autor que, junto con Horkheimer, realizó una contribución decisiva para la formación de una escuela de filosofía individual en Frankfurt fue Theodor Wiesegrund-Adorno (1903-1970), quien, sin embargo, no se unió al Instituto hasta finales de los años veinte. Filósofo, musicólogo y compositor, obtuvo su doctorado con un estudio de Husserl y a continuación escribió una tesis sobre la estética de Kierkegaard; después de 1925 estudió composición y musicología

en Viena. Horkheimer y Adorno pueden ser considerados como la encarnación misma de la Escuela de Frankfurt.

Leo Lowenthal (nacido en 1900), que también se unió al Instituto más bien tarde, hizo una significativa contribución a su ideología con obras sobre historia y teoría de la literatura.

Durante los años treinta, después de que el Instituto abandonara Alemania, se unió a él Walter Benjamin (1892-1940), uno de los críticos literarios alemanes más destacados de la generación de entreguerras. Sin embargo, su obra no es importante como contribución a la historia del desarrollo del marxismo: de todos los escritores conocidos de la Escuela de Frankfurt, fue el menos conectado al movimiento marxista.

Otros comunistas, además de Wittfogel, fueron Karl Korsch, a quien hemos considerado separadamente, y Frank Borkenau, conocido principalmente por sus obras de ataque contra el comunismo tras su ruptura con el Partido. Su libro sobre el origen del capitalismo *(Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild,* 1934) puede considerarse, sin embargo, como un producto de la Escuela de Frankfurt, pues analiza la conexión existente entre la difusión de la economía de mercado y la filosofía racionalista, un tema típico de los estudiados por el Instituto.

Henryk Grossman (1881-1950), un judío polaco, colaboró con el Instituto desde finales de los años veinte, pero no fue miembro típico de él: perteneció a la ortodoxia marxista tradicional, y se dedicó a realizar análisis económicos con objeto de confirmar las predicciones de Marx sobre la tasa decreciente de beneficio y el colapso del capitalismo.

A principios de los años treinta se unió al Instituto Herbert Marcuse, a quien dedicamos un capítulo separado con motivo de su actividad posterior, y Erich Fromm, posteriormente uno de los más conocidos herejes de entre los antiguos freudianos.

A partir de 1932, el Instituto publicó la *Zeitschrift für Sozialforschung (Revista de Investigación Social),* que fue su principal órgano y en donde aparecieron muchos de sus documentos teóricos básicos. Después de su traslado a los Estados Unidos, la revista siguió apareciendo dos años más (1939-1941), con el título de *Studies in Philosophy and Social Sciences.*

Cuando los nazis llegaron al poder a comienzos de 1933, obviamente el Instituto no pudo continuar su labor en Alemania. En un principio se creó una sucursal en Ginebra, ciudad a la cual se trasladaron algunos de los miembros alemanes. Otra rama se estableció en París, donde siguió apareciendo la revista. Adorno pasó sus primeros años de emigración en Oxford, y en 1938 se trasladó a los Esta-

dos Unidos, donde tarde o temprano se unieron a él casi todos los demás miembros del Instituto (Fromm fue el primero). Wittfogel estuvo algunos meses en un campo de concentración, pero finalmente fue liberado. Los *émigrés* crearon el International Institute for Social Research en la Universidad de Columbia, que prosiguió los proyectos de Frankfurt e inició otros nuevos de tendencia similar. Walter Benjamin, que vivía en París desde 1935, huyó de los nazis en septiembre de 1940 y se suicidó en la frontera franco-española. Horkheimer y Adorno pasaron los años de la guerra en Nueva York y Los Angeles; volvieron a Frankfurt en 1950 y 1949, respectivamente, obteniendo dos cátedras en la Universidad de esta ciudad. Fromm, Marcuse, Lowenthal y Wittfogel se quedaron en América.

Los principios fundamentales de la Escuela de Frankfurt, relativos tanto a la epistemología como a la crítica de la civilización, fueron formulados por Horkheimer en diversos artículos de revista, siendo publicados en su mayoría en 1968 bajo el título de *Kritische Theorie* (dos volúmenes, editados por A. Schmidt). El más programático y general de estos artículos, escrito en 1937, tenía por título «Traditionelle und Kritische Theorie». Otros artículos estudiaban diversas cuestiones filosóficas, por ejemplo, la relación de la teoría crítica con el racionalismo, el materialismo, el escepticismo y la religión; también hallamos en la obra críticas de Bergson, Dilthey y Nietzsche, y ensayos sobre el papel de la filosofía, el concepto de verdad y la naturaleza específica de las ciencias sociales. El uso del término «teoría crítica» por Horkheimer pretendía subrayar principalmente tres aspectos de su perspectiva filosófica. En primer lugar, la independencia con respecto a las doctrinas existentes, incluido el marxismo; en segundo lugar, la convicción de que la civilización está irremediablemente enferma y necesitaba una reforma radical, y no meramente una reforma parcial; y en tercer lugar, la creencia de que el análisis de la sociedad existente era en sí un elemento de esa sociedad, una forma de autoconciencia. El pensamiento de Horkheimer estuvo permeado por el principio marxista de que las ideas filosóficas, religiosas y sociológicas sólo pueden entenderse en relación a los intereses de diferentes grupos sociales (pero no que todo depende «en última instancia» del interés de clase), con lo que la teoría es una función de la vida social; por otra parte, defendía la autonomía de la teoría, por lo que existe una tensión no resuelta entre ambos puntos de vista. Horkheimer defiende la Razón hegeliana contra los empiristas, positivistas y pragmatistas; está convencido de que así puede alcanzar verdades que no pueden expresarse ni como hipótesis empíricas ni como juicios analíticos; pero, al parecer, no acepta ninguna teoría del sujeto trascendental. Se opone al cientifismo, esto es, a la

idea de que los métodos utilizados realmente en la ciencia natural constituyen toda la dotación intelectual que necesitamos para alcanzar resultados cognitivos de algún valor. A esta opinión plantea, al menos, dos objeciones: en primer lugar, que en las cuestiones sociales, al contrario que en la ciencia natural, la observación es ella misma parte de lo observado, y en segundo lugar que en todos los ámbitos de conocimiento es necesaria la actuación de la Razón además de las normas empíricas y lógicas; sin embargo, no se aclara de forma suficiente cuáles son los principios rectores de la Razón, ni tampoco está claro cómo hayamos de obtenerlos.

Estas ideas de Horkheimer preanuncian esencialmente obras posteriores de la Escuela de Frankfurt tales como la *Dialéctica negativa,* de Adorno: reflejan la dificultad de evitar todas las fórmulas «reduccionistas» al afrontar las cuestiones tradicionalmente hegelianas o marxianas. La subjetividad del individuo no puede expresarse plenamente en categorías sociales y resolverse en sus causas sociales, ni la sociedad puede ser descrita en términos psicológicos; el sujeto no es absolutamente lo primero, pero tampoco es un mero derivado del objeto; ni la «base» ni la «superestructura» son manifiestamente primarias; el «fenómeno» y la «esencia» no se presentan independientemente uno del otro; la praxis no puede absorber la teoría, ni viceversa; en todos estos casos existe una interacción mutua. Sin embargo, estas ideas no son tan precisas como para proporcionar reglas metodológicas que nos aparten de una vez por todas de todas las tentaciones de «reduccionismo», dogmatismo, idealismo y materialismo vulgar. En todos los casos de interacción tenemos que enfrentarnos a la autonomía parcial de factores que se afectan mutuamente, pero no quedan muy claros los límites de esta autonomía. Subrayando la necesidad constante de «mediación», Horkheimer intenta defender aparentemente su posición de todas las tradiciones «reduccionistas».

También está claro, tanto por los escritos de Horkheimer como de otros miembros de la Escuela de Frankfurt, que la teoría crítica asoció doctrinas empiristas y positivistas con el culto de la tecnología y de las tendencias tecnocráticas en la vida social. Uno de los principales temas de la Escuela es que el mundo está amenazado por el progreso de la tecnología creada por una ciencia que es esencialmente indiferente al mundo de los valores. Si las normas y restricciones científicas han de gobernar toda actividad cognitiva de forma tal que ésta no pueda generar juicios de valor, entonces el progreso de la ciencia y la tecnología ha de conducir forzosamente a una sociedad totalitaria, a la manipulación cada vez más eficaz de los seres humanos, la destrucción de la cultura y de la personalidad. De aquí la importancia de la Razón hegeliana *(Vernunft)* que, en oposición al

entendimiento *(Verstand)*, puede formular juicios «globales», prescribir los fines a seguir y no sólo los medios para alcanzar unos fines que son determinados irracionalmente. Una cultura cientifista no puede ni quiere hacer esto, pues presupone que los fines no pueden determinarse científicamente y por tanto deben ser cuestión de capricho. Sin embargo, no parece que Horkheimer o cualquier otro miembro de la Escuela de Frankfurt pueda explicar cómo la misma facultad cognitiva pueda determinar tanto los fines como los medios, o cómo hemos de ir de la observación de los fenómenos a la comprensión de la «esencia» oculta que nos enseña no sólo lo que empíricamente es el hombre, sino también lo que sería si realizara plenamente su propia naturaleza.

Al luchar contra el punto de vista fenomenalista de los positivistas, la Escuela de Frankfurt seguía los pasos del joven Marx y estaba animada por el mismo interés. Su objeto era determinar lo que el hombre es realmente y cuáles son las exigencias de la verdadera humanidad: sus fines esenciales, que no podían ser observados empíricamente ni ser determinados arbitrariamente, sino que debían ser descubiertos. Los miembros de la Escuela parecen haber sostenido que el hombre tiene «objetivamente» unas exigencias en razón de su misma humanidad, y en particular que tiene derecho a la felicidad y la libertad. Sin embargo, tendían a rechazar la idea jovenmarxiana de que la humanidad se realiza en el proceso del trabajo, o que el trabajo en sí, en el presente o el futuro, pudiera revelar la «esencia de la humanidad» y llevarla a su máxima perfección. No queda en modo alguno claro a partir de estos argumentos cómo puede reconciliarse la fe en el paradigma de la humanidad con la creencia en que el hombre está determinado por su autocreación en la historia. Tampoco queda claro cómo puede hacerse compatible la afirmación de que la actividad intelectual no puede rebasar los límites de la praxis histórica con la exigencia de una crítica global en la que la totalidad de esta praxis está en oposición a la teoría o Razón.

Todos estos elementos de la teoría crítica están ya presentes en los años treinta, tanto en Horkheimer como en Marcuse o Adorno. Este último estudió la cuestión de la subjetividad y el objeto, y el problema de la «reificación», principalmente en el contexto de la filosofía de Kierkegaard y de la crítica musical. La comercialización del arte bajo el capitalismo monopolista fue uno de sus temas recurrentes; la música de *jazz* en su conjunto le parecía uno de los síntomas de esta degradación. Su idea central era que en una cultura de masas el arte pierde su función «negativa», esto es, la de representar una utopía situada más allá de la sociedad existente. No era tanto la «politización» del arte lo que criticaba como, por el contra-

rio, la sustitución de su función política por un goce pasivo y estúpido.

En cuanto a la obra de Walter Benjamin, no puede resumirse en lo que toca a la historia del marxismo. Entre sus muchos escritos de filosofía y crítica literaria pocos de ellos pueden ser descritos como trabajos de filiación marxista. No obstante, fue durante mucho tiempo defensor del materialismo histórico en el propio sentido del término, y atravesó un período de atracción por el comunismo, aunque nunca se unió al Partido. Parece haber intentado unir el materialismo histórico a su propia teoría de la cultura, que no tenía nada que ver con el marxismo y que había elaborado de antemano. Gershom Scholem, su gran amigo y una de las mayores autoridades actuales en la historia del judaísmo, subraya que Benjamin tuvo siempre una veta mística, y también que había leído muy poco a Marx. Benjamin tuvo un interés continuado a lo largo de toda su vida por el significado oculto de las palabras, que le llevó a estudiar el lenguaje de la magia, la cábala y los orígenes y funciones del habla en general. Parece haber considerado el materialismo histórico como una posible clave del secreto oculto de la historia, pero sus propias especulaciones le hicieron pensar que se trataba de un caso especial o aplicación de una teoría más general que conectaba la conducta humana con un general impulso «mimético» de la naturaleza. En cualquier caso, sus ideas acerca de la historia no tuvieron nada que ver con una teoría del progreso universal o una teoría determinista. Por otra parte, se sintió impresionado por la dialéctica de la singularidad y la recurrencia en la historia, la mitología y el arte. Lo que parece haberle atraído del comunismo no era la idea de regularidad en la historia, sino más bien la de discontinuidad (de aquí su interés en Sorel). En sus *Tesis sobre la idea de la Historia (Thesen über den Begriff der Geschichte),* escritas pocos meses antes de su muerte, observó que nada había sido tan desastroso para el movimiento obrero alemán como la creencia de que estaba nadando con la marea de la historia. Especialmente dañinas y sospechosas eran, en su opinión, las versiones del marxismo que consideraban la historia como la conquista progresiva de la naturaleza, estimada como objeto de explotación —idea que valoró deudora de la ideología tecnocrática. La historia, escribió en las mismas *Theses,* era una construcción, cuyo escenario no era un tiempo vacío e indiferenciado, sino el tiempo lleno por el *Jetztzeit* —la existencia de los acontecimientos pasados, constantemente revividos en el presente. Esta idea de una irrehuible «compresencia» reaparece en diversos lugares de su obra. Benjamin tuvo un fuerte y conservador sentido de la permanencia del pasado, que se propuso reconciliar con una fe revolucionaria en la discontinuidad de la historia. Además

conectó esta idea con la tradición mesiánica judía, afirmando, contrariamente a la doctrina marxista, que era imposible una escatología puramente inminente; el *eschaton* no podía manifestarse como continuación natural del curso de los acontecimientos hasta el presente, sino que, como la venida del Mesías, presuponía un hiato en el tiempo. Pero la naturaleza discontinua y catastrófica de la historia no podía privar al pasado de su significación generadora de significado. A partir de diversas reflexiones de Benjamin, por vagas e imprecisas que sean, sobre la desaparición de los antiguos vínculos entre el arte por una parte y el mito y el ritual por otra, puede verse que en modo alguno consideró este corte como un beneficio absoluto: parece haber creído que debía salvarse algo esencial de la herencia mística de la humanidad para la supervivencia de la cultura. También parece haber creído que había un tesoro preexistente en los sentidos que el lenguaje y arte humanos no creaban, sino mostraban; el lenguaje, afirmaba, transmite un significado no por virtud de la convención y el azar, sino por algún tipo de afinidad alquímica con los objetos y la experiencia. (En conexión con esto se interesó por las especulaciones de Marr sobre el origen del lenguaje.) La concepción puramente instrumental del lenguaje, característica del positivismo, le parecía que formaba un todo único con la crisis general de significados heredados en una civilización avocada a la tecnocracia.

No parece que Benjamin tuviera mucho en común con el marxismo, a pesar de sus ocasionales afirmaciones de solidaridad. Estuvo ciertamente unido a la Escuela de Frankfurt por su interés en las diversas formas de decadencia cultural resultantes de la comercialización del arte. Por un tiempo puede haber creído más que los demás miembros de la Escuela en el potencial liberador del proletariado, pero no tanto como organizador de nuevas relaciones de producción como portaestandarte de una nueva cultura que un día habría de restaurar los valores que perecían a medida que decaía la influencia de los mitos.

El triunfo del nazismo, con su catastrófico efecto sobre la cultura alemana, volvió naturalmente la atención de la Escuela de Frankfurt hacia la investigación de las causas psicológicas y sociales del sorprendente éxito del totalitarismo. Tanto en Alemania como después en los Estados Unidos, el Instituto realizó estudios empíricos con la finalidad de investigar las actitudes que hallaron su expresión en el deseo de autoridad y en la disposición a someterse a ella. En 1936 se publicó en París una obra colectiva, *Studien über Autorität und Familie,* basada tanto en la argumentación teórica como en la observación empírica; sus principales autores fueron Horkheimer y Fromm. Horkheimer intentó explicar el crecimiento de las instituciones auto-

ritarias en términos de la decadencia y transferencia de la autoridad familiar y de la importancia correspondientemente mayor de las instituciones políticas producidas por la «socialización» del individuo. Fromm interpretó la necesidad de autoridad en términos psicoanalíticos (carácter sadomasoquista); sin embargo, no compartía el pesimismo de Freud en cuanto al inevitable conflicto entre los instintos y las exigencias de la vida comunitaria, o acerca del papel permanentemente represivo de la cultura. Los escritores de Frankfurt intentaron iluminar el fenómeno del nazismo desde muchos ángulos para descubrir sus raíces psicológicas, económicas y culturales. Pollock analizó el nazismo en términos de capitalismo de Estado, del cual veía otro ejemplo en el régimen soviético: ambos sistemas presagiaban una nueva era de dominio, tendencias autárquicas y eliminación del desempleo por medio de la coerción. El nazismo no era una continuación del antiguo capitalismo, sino una nueva formación en la que la economía quedaba privada de su independencia y subordinada a la política. La mayoría de los escritores de la Escuela pensaron que eran escasas las perspectivas de la libertad individual y la cultura auténtica a la vista de las tendencias del momento, el crecimiento del control estatal sobre el individuo y la burocratización de las relaciones sociales. Los totalitarismos nazi y soviético no eran, en su opinión, aberraciones históricas, sino síntomas de una tendencia universal. Sin embargo, Franz Neumann, en una obra de 1944, adoptó una idea más tradicionalmente marxista: afirmó que el nazismo era una forma de capitalismo monopolista y que no podría hacer frente a las típicas «contradicciones» de este sistema, por lo que su duración había de ser limitada.

En los Estados Unidos, la Escuela siguió produciendo estudios de psicología social destinados a dilucidar las causas que crearon y alimentaron las actitudes, creencias y mitos característicos de los sistemas totalitarios. Entre ellos figura un volumen sobre el antisemitismo y una obra colectiva de Adorno y otros, *The Autoritarian Personality* (1950), basada en los resultados de tests proyectivos y cuestionarios. Esta obra estudiaba la correlación existente entre los diferentes rasgos de la personalidad de los sujetos tendentes a saludar y reverenciar a la autoridad y el vínculo que había entre la existencia y fuerzas de estos rasgos y variables sociales tales como la clase, la formación y la religión.

Adorno y Horkheimer siguieron siendo muy activos hasta el final de su vida, publicando obras en América y en la Alemania de postguerra, que son consideradas hoy documentos básicos de la Escuela de Frankfurt. Entre ellas figura una obra conjunta, *Dialektik der Aufklärung* (1947), y las obras de Horkheimer *Eclipse of Reason*

(1947) y *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (1967). Adorno, además de numerosas obras sobre musicología (*Philosophie der neuen Musik*, 1949; *Dissonanzen: Musik in der verwaltenen Welt*, 1956; *Moments Musicaux*, 1966), publicó *Negative Dialektik* (1966), la *summa* filosófica de la Escuela, y también una crítica del existencialismo (*Jargon der Eigentlichkeit: zur deutschen Ideologie*, 1964) y ensayos sobre la teoría de la cultura, algunos de los cuales fueron publicados en *Prismen* (1955). También editó, junto con Scholem, una edición de dos volúmenes de los escritos de Benjamin (1955). Su inacabable *Asthetische Theorie* fue publicada póstumamente en 1973.

En las siguientes secciones intentaré describir con más detalle algunos de los principales aspectos de la «teoría crítica», sin guardar un orden cronológico. Dejaré a un lado la musicología de Adorno, no porque carezca de importancia, sino por mi propia incompetencia en esta esfera.

2. *Principios de la teoría crítica*

Las reglas de la teoría «crítica» en oposición a la «tradicional» fueron formuladas en un ensayo programático de Horkheimer de 1937, siendo sus principales ideas las siguientes.

En el estudio de los fenómenos sociales realizados hasta la fecha se ha supuesto normalmente o que éste debía basarse en las reglas ordinarias de la inducción y debían tener por finalidad formular conceptos generales y leyes, expresados cualitativamente en la medida de lo posible, o bien que, como opinan los fenomenólogos, es posible descubrir leyes «esenciales» independientes de los resultados empíricos. En ambos casos, la situación observada es algo separado de nuestro conocimiento de ella, al igual que el objeto de la ciencia natural nos venía dado «desde fuera». También se creía que el desarrollo del conocimiento estaba gobernado por su propia lógica inmanente y que si se descartaban algunas teorías en favor de otras era porque las primeras tenían ciertas dificultades lógicas o mostraban ser incompatibles con los datos de la experiencia. Sin embargo, en realidad, los cambios sociales eran el agente más poderoso de las modificaciones de la teoría; la ciencia formaba parte del proceso social de producción y experimentaba los correspondientes cambios. La filosofía burguesa había expresado su errónea fe en la independencia de la ciencia en diversas doctrinas trascendentalistas que impedían a la gente advertir la génesis y las funciones sociales del conocimiento; también había postulado una imagen del conocimiento como actividad consistente en la descripción de los fenómenos tal y como era, pero no en

la crítica de éste o su superación, pues para ello eran precisos juicios evaluativos que la ciencia no podía proporcionar. El mundo de la ciencia era un mundo de hechos acabados que el observador intentaba poner en orden, como si la percepción de éstos fuera independiente del marco social en el que tenía lugar.

Sin embargo, para la teoría crítica, no había nada semejante a los «hechos» en este sentido. La percepción no podía aislarse de su génesis social; tanto ella como su objeto son un producto social e histórico. El observador individual es pasivo en relación al objeto, pero la sociedad en su conjunto es un elemento activo del proceso, aunque lo sea inconscientemente. Los hechos hallados están determinados en parte por la praxis colectiva de los seres humanos que idean los instrumentos conceptuales utilizados por el investigador. Los objetos que conocemos son en parte el producto de los conceptos y de la praxis colectiva, que los filósofos, inconscientes de su origen, petrifican erróneamente en una conciencia trascendental preindividual.

La teoría crítica se considera a sí misma como una forma de conducta social y es consciente de sus propias funciones y génesis, pero esto no significa que no sea una teoría en el verdadero sentido. Su función específica es que se niega a aceptar implícitamente, como hace la teoría tradicional, que las normas de la sociedad existente —incluida la división del trabajo, el lugar asignado a la actividad intelectual, la distinción entre individuo y sociedad— son naturales e inevitables. Pretende comprender la sociedad como un todo, y para este fin debe tomar en algún sentido una posición fuera de ella, aunque por otra parte se considera como un producto de esta sociedad. Critica la sociedad analizando sus categorías. La sociedad existente se comporta como si fuera una creación «natural» independiente de la voluntad de sus miembros, y comprender esto es advertir la «alienación» a que éstos están sometidos. «El pensamiento crítico está motivado hoy por la tarea de trascender genuinamente la situación de tensión, de suprimir la oposición existente entre la finalidad, espontaneidad y racionalidad del individuo y de las condiciones de trabajo en las que se basa la sociedad. Supone la concepción de que el hombre está en conflicto consigo mismo hasta que recupere su identidad» (*Kritische Theorie*, ed. A. Schmidt, vol. II, p. 159).

La teoría crítica reconoce que existe un sujeto absoluto de conocimiento, y que sujeto y objeto no coinciden aún en el proceso de pensar la sociedad, aunque este proceso es de hecho el autoconocimiento de la sociedad. Su coincidencia radica en el futuro; sin embargo, no puede ser el resultado de un mero progreso intelectual, sino sólo del proceso social que hará a la humanidad dueña de su destino de nuevo despojando la vida social de su carácter cuasinatural, «ex-

terno». Este proceso supone un cambio en la naturaleza de la teoría, la función del pensamiento y su relación con el objeto.

Como se ve, la concepción de Horkheimer está muy cerca aquí de la de Lukács: el pensamiento de la sociedad es en sí un hecho social, la teoría forma inevitablemente parte del proceso que describe. Pero la diferencia esencial está en que Lukács creía que la completa unidad del sujeto y objeto de la historia, y con ella la unidad de la praxis social y de la teoría que la «expresa», era realizada en la conciencia de clase del proletariado; de donde se seguía que la autoidentificación del observador con la perspectiva de clase del proletariado (esto es, la línea del Partido Comunista) era la garantía de su corrección teórica. Horkheimer rechaza explícitamente esta idea, afirmando que la situación del proletariado no ofrece garantía alguna en materia de conocimiento. La teoría crítica está en favor de la liberación del proletariado, pero también desea preservar su independencia, negándose a comprometerse en la pasiva aceptación del punto de vista proletario; de otro modo se convertiría en psicología social, un mero registro de lo que los trabajadores piensan y sienten en un momento dado. Precisamente porque es «crítica», la teoría debe seguir siendo autónoma con respecto a toda forma de conciencia social existente. La teoría se concibe a sí misma como un aspecto de la praxis social dedicado a crear una sociedad mejor; conserva un carácter militante, pero no está simplemente activada por la lucha existente. Su actitud crítica hacia la «totalidad» del sistema social no es cuestión de juicios de valor superpuestos a los resultados teóricos, sino que está implícita en el aparato conceptual heredado de Marx: categorías tales como las de clase, explotación, plusvalía, beneficio, empobrecimiento y crisis «son elementos de un todo conceptual, cuya finalidad no es reproducir la sociedad existente, sino cambiarla en la dirección correcta» (*ibid.*, p. 167). La teoría tiene así un carácter activo y destructivo en su propio marco conceptual, pero ha de tener en cuenta el hecho de que puede estar en oposición a la conciencia real del proletariado. La teoría crítica, siguiendo a Marx, analiza la sociedad a la luz de categorías abstractas, pero no olvida que en cualquier etapa, *qua* teoría, es una crítica del mundo que describe, que su acto intelectual es al mismo tiempo un acto social, que es entonces una «crítica» en sentido marxiano. Su sujeto es una única y concreta sociedad histórica: el mundo capitalista en su forma actual, que impide el desarrollo humano y amenaza al mundo con la vuelta a la barbarie. La teoría crítica prevé otra sociedad en la que hombres y mujeres decidan su propio destino y no estén sometidos a las necesidades externas; al hacerlo, aumenta la probabilidad de la implantación de esta sociedad, y es consciente de ello. En la sociedad del futuro no habrá

diferencia entre necesidad y libertad. La teoría está al servicio de la emancipación y felicidad humanas y de la creación de un mundo adaptado a las facultades y necesidades humanas, y afirma que la humanidad tiene otras potencialidades diferentes a las manifestadas en el mundo actual.

Como puede verse, las tesis principales de la teoría crítica son las del marxismo de Lukács, pero sin el proletariado. Esta diferencia hace que la teoría sea más flexible y menos dogmática, pero igualmente oscura e inconsistente. Lukács, al identificar la teoría con la conciencia de clase del proletariado, y ésta a su vez con la sabiduría del Partido Comunista, definió claramente sus criterios de verdad: a saber, en la observación de la sociedad, la verdad no procede de la aplicación de normas científicas generales que sean también válidas en la ciencia natural, sino que se define por su origen; el Partido Comunista es infalible. Esta epistemología tiene al menos el mérito de ser consistente y estar perfectamente clara. Pero en la «teoría crítica» no sabemos cómo hay que unir los criterios genéticos a la autonomía intelectual de la teoría y de dónde han de derivarse las reglas que gobiernan su corrección, pues rechaza los criterios «positivistas», pero también se niega a identificarse con el proletariado. Por una parte, Horkheimer repite (en «Der Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie», 1934) la afirmación de Feuerbach de que es el hombre el que piensa, y no el Yo o la Razón; al hacerlo subraya que tanto las reglas de procedimiento científico como el conjunto de los conceptos utilizados en la ciencia son una creación de la historia, el resultado de necesidades prácticas, y que el contenido del conocimiento no puede divorciarse de su génesis social —en otras palabras, que no existe un sujeto trascendental. A partir de esta base podría parecer que la teoría es «buena» o correcta porque defiende el «progreso social», o que el valor intelectual se define por su función social. Pero, por otra parte, se supone que la teoría conserva su autonomía con respecto a la realidad; su contenido no debe derivar de ninguna identificación con un movimiento existente, y no debe ser pragmática ni siquiera en términos de la especie humana, y menos aún de una clase social. Por tanto, no está claro en qué sentido afirma ser verdadera: ¿porque describe la realidad tal como es o bien porque «sirve a los intereses de la liberación de la humanidad»? La respuesta más clara que ofrece Horkheimer es quizá la siguiente: «Sin embargo, la dialéctica abierta no pierde la impronta de verdad. El descubrimiento de las limitaciones y la unilateralidad del propio pensamiento y del de los demás es un aspecto importante del proceso intelectual. Tanto Hegel como sus sucesores materialistas han subrayado correctamente que este enfoque crítico y relativista es parte del

conocimiento. Pero la certeza y la afirmación de la propia convicción no nos obliga a imaginar que se haya alcanzado la unidad de concepto y objeto y que el pensamiento pueda detenerse. Los resultados obtenidos mediante la observación y la inferencia, la investigación metódica y los hechos históricos, la labor cotidiana y la lucha política, son verdaderos si se adaptan a los medios cognitivos de que disponemos *(den verfügbaren Erkentnismitteln standhalten)*» («Zum Problem der Wahrheit», *ibid.*, vol. XI, p. 267). Esta explicación está lejos de carecer de toda ambigüedad. Si significa que la teoría crítica, cualesquiera que sean las circunstancias sociales en que se desarrolló, está sometida en última instancia a las reglas de verificación empírica y por consiguiente es juzgada verdadera o falsa, entonces no es epistemológicamente diferente de las teorías que condena como «tradicionales». Sin embargo, si se pretende algo más, a saber, que para que una teoría sea verdadera debe pasar la prueba empírica y ser a la vez «socialmente progresiva», entonces Horkheimer deja de decirnos qué hacer si estos dos criterios entran en conflicto. Meramente repite generalidades acerca de que la verdad no es «suprahistórica», y sobre el condicionamiento social del conocimiento, o sobre lo que él llama la necesaria «mediación social» entre un concepto y su objeto; nos asegura que la teoría no es «estática», que no «absolutiza» el sujeto o el objeto, etc. Todo lo que queda claro es que la «teoría crítica» se niega a aceptar el dogmatismo de partido de Lukács e intenta mantener su *status* como teoría negándose a reconocer simultáneamente los criterios empíricos de verificación. En otras palabras, existe en virtud de su propia ambigüedad.

La teoría crítica, así entendida, no incluye tampoco una utopía específica. Las predicciones de Horkheimer se limitan a meras generalidades: felicidad y libertad generales, recuperación del dominio del hombre sobre sí mismo, abolición del beneficio y la explotación, etc. Se nos dice que «todo» debe cambiar, que no es cuestión de reformar la sociedad, sino de transformarla, pero no se nos dice cómo haya de hacerse o qué hay que poner en su lugar. El proletariado deja ya de ser el infalible sujeto de la historia, a pesar de que su liberación es aún un objetivo de la teoría. Sin embargo, como no aspira a ser la palanca efectiva de la liberación general, no queda nada claro acerca de él excepto la convicción de que constituye un modo de pensamiento superior y contribuirá a la emancipación de la humanidad.

Las observaciones de Horkheimer sobre las preferencias sociales y los intereses implícitos en el aparato conceptual utilizado por diversas teorías de la sociedad son realmente verdaderas, aunque ni siquiera en su día fueron nuevas. Pero el hecho de que las ciencias

sociales reflejen diferentes intereses y valores no significa, como parece pensar Horkheimer (siguiendo a Lukács, Korsch y Marx), que se haya «trascendido» la diferencia entre juicios empíricos y evaluativos.

En este sentido, la teoría crítica es un intento inconsciente por preservar el marxismo sin aceptar su identificación con el proletariado y sin reconocer los criterios de verdad partidistas o clasistas, pero también sin intentar una solución de las dificultades que surgen cuando se trastoca el marxismo de esta forma. Es una forma parcial de marxismo, que no ofrece sustitución a lo que abandona.

3. *Dialéctica negativa*

No existe, que yo sepa al menos, una versión resumida de la que se considera, sin duda correctamente, cómo la exposición más completa y general del pensamiento de Adorno, a saber, la *Dialéctica negativa*. Probablemente sería imposible realizar semejante resumen, y probablemente Adorno era bien consciente de ello para no intentarlo. El libro puede denominarse la encarnación de una antinomia: una obra filosófica que intenta probar, mediante ejemplos o razones, que es imposible la escritura de obras filosóficas. La dificultad de explicar su contenido se debe no sólo a su extremadamente compleja sintaxis, que es obviamente intencional, o al hecho de que el autor utiliza una jerga hegeliana o neohegeliana sin intentar explicarla, como si fuera el más claro lenguaje del mundo. La pretensiosa oscuridad de estilo y el desprecio que muestra por el lector pudieran ser memorables si el libro no careciera de toda forma literaria. En este sentido es la contrapartida filosófica a la informalidad que se manifestó un tiempo antes en las artes plásticas y posteriormente en música y literatura. No es más posible resumir la obra de Adorno que describir la trama de una «antinovela» o el tema de una pintura de acción. Sin duda puede decirse que el abandono de la forma en la pintura no llevó a la destrucción del arte, sino que realmente liberó la pintura pura de la labor «anecdótica»; y, similarmente, la novela y el drama, aunque se componen de palabras, han sobrevivido a la pérdida de forma (que nunca puede ser completa) hasta el punto de que somos capaces de leer a Joyce, Musil y Gombrowicz sin necesidad de comprender. Pero en la escritura filosófica, la disolución de la forma es destructiva en grado sumo. Puede ser tolerable si se debe al intento del autor de captar la evanescente experiencia mediante palabras y hacer su obra directamente «expresiva», como Gabriel Marcel; pero es difícil aguantar a un filósofo que sigue enunciando abs-

tracciones afirmando al mismo tiempo que son una forma discursiva carente de significación.

Con esta reserva podemos intentar dar una idea de la argumentación de Adorno. El tema principal que invade su libro y se expresa, por ejemplo, en su crítica de Kant y Hegel y los existencialistas, parece ser el siguiente. La filosofía ha estado siempre dominada por la búsqueda de un punto de partida absoluto, tanto metafísico como epistemológico, y en consecuencia, a pesar de las intenciones de los propios filósofos, se ha convertido en una búsqueda de «identidad», esto es, algún tipo de ser principal al cual sean reductibles de algún modo todos los demás: ésta fue la tendencia, tanto del idealismo alemán como del positivismo, de los existencialistas como de los fenomenólogos trascendentales. Al considerar las típicas «parejas» tradicionales de opuestos —objeto *versus* sujeto, general *versus* particular, datos empíricos *versus* ideas, continuidad *versus* discontinuidad, teoría *versus* práctica—, los filósofos han intentado interpretarlas en el sentido de dar la primacía a un concepto sobre el otro y de crear un lenguaje uniforme por medio del cual pueda ser descrito todo: identificar aspectos del universo con respecto a los cuales todos los demás sean derivados. Pero esto no puede hacerse. No existe un «primado» absoluto: todo aquello con lo que tiene que ver la filosofía se presenta como interdependiente de su opuesto. (Esta es, por supuesto, la idea de Hegel, pero Adorno afirma que Hegel fue después infiel a ella.) Una filosofía que sigue esforzándose al estilo tradicional por descubrir la cosa o concepto «primario» está en la senda errada y, además, en nuestra civilización tiende a reforzar las tendencias totalitarias y conformistas, buscando orden y estabilidad a cualquier precio. De hecho, la filosofía es imposible; lo único posible es la constante negación, la resistencia puramente destructiva a cualquier intento por confinar el mundo dentro de un único principio que se proponga dotar a éste de «identidad».

Así resumido, el pensamiento de Adorno puede parecer desesperadamente estéril, pero no parece que le hayamos hecho una injusticia. No es una dialéctica de la negatividad (que sería una teoría metafísica), sino una negación expresa de la metafísica y la epistemología. Su intención es antitotalitaria: se opone a todas las ideas que sirven para perpetuar una determinada forma de dominio y reducir el sujeto humano a formas «reificadas». Estos intentos, afirma, adoptan una paradójica forma «subjetivista», sobre todo en la filosofía existencialista, donde la petrificación del sujeto individual absoluto como realidad irreductible supone la indiferencia a todas las relaciones sociales que aumentan la esclavitud de los hombres. Uno no puede

proclamar la primacía de esta existencia monádica sin aceptar tácitamente todo lo que está fuera de ella.

Pero también el marxismo —especialmente en la versión de Lukács, aunque no sea expresamente mencionada en este contexto— sirve a la misma tendencia totalitaria so pretexto de criticar la «reificación». «La restante insuficiencia teórica de Hegel y Marx pasó a formar parte de la práctica histórica y por ello puede reflejarse nuevamente en la teoría, en vez de inclinarse irracionalmente al primado de la práctica. La propia práctica era un concepto eminentemente teórico» (*Dialéctica negativa*, p. 144). Adorno ataca así el «primado de la práctica» marxista-lukácsiano, en el que la teoría se disuelve y pierde su autonomía. En tanto su oposición a la «filosofía de la identidad» se vuelve contra el antiintelectualismo del marxismo y su omniabsorbente «práctica», defiende el derecho a existir de la filosofía; incluso empieza su libro con la afirmación de que «la filosofía, que un día pareció obsoleta, sigue viva porque se perdió la oportunidad de realizarla» (p. 3). En este punto Adorno se separa claramente del marxismo: puede haber habido una época —dice— en la que las esperanzas de Marx de libertación de la humanidad por medio del proletariado y la abolición de la filosofía por su identificación con la «vida» eran reales, pero este tiempo ha pasado. La teoría debe soportar su autonomía, lo que, por supuesto, no significa que la teoría tenga a su vez ninguna «primacía» absoluta; nada tiene una «primacía», todo depende de lo demás y, por la misma razón, tiene su propia medida de «sustancialidad». La «práctica» no puede cumplir las tareas de la teoría, y si afirma hacerlo es simplemente como enemiga del pensamiento.

Si no hubiera una primacía absoluta sucedería también, en opinión de Adorno, que serían inútiles todos los intentos por abarcar el «todo» mediante la razón, sirviendo a la causa de la mistificación. Esto no quiere decir que la teoría deba resolverse en su totalidad en las ciencias particulares como quieren los positivistas: la teoría es indispensable, pero en la actualidad no puede ser sino negación. Los intentos por abarcar el «todo» se basan en la misma fe en la identidad definitiva de todo: aun cuando la filosofía afirma que el todo es «contradictorio», conserva sus prejuicios acerca de la «identidad», que son tan fuertes que incluso puede hacer su instrumento de la «contradicción» con sólo considerarlo como el fundamento último del universo. La dialéctica, en su verdadero sentido, no es meramente la investigación de la «contradicción», sino la negativa a aceptarla como esquema que explique todo. Hablando estrictamente, la dialéctica no es ni un método ni una descripción del mundo, sino un acto de repetida oposición a todos los esquemas descriptivos exis-

tentes, y a todos los métodos que aspiran a la universalidad. «La contradicción total no es sino la mentira manifiesta de la identificación total» (p. 6).

Del mismo modo, no existe un absoluto epistemológico, ninguna fuente inequívoca de sabiduría; la «pura inmediatez» del acto cognitivo, si existe, no puede ser expresada excepto en palabras, y las palabras le dan inevitablemente una forma abstracta y racional. Pero el yo trascendental de Husserl es también una construcción falsa, pues no existen actos de intuición libres de la génesis social del conocimiento. Todos los conceptos tienen su raíz definitiva en lo no conceptual, en los esfuerzos humanos por controlar la naturaleza; ningún concepto puede expresar el contenido pleno del objeto o identificarse con él; el «ser» puro de Hegel resulta ser finalmente lo mismo que la nada.

La dialéctica negativa puede ser considerada, según Adorno, un antisistema, y en este sentido parece coincidir con la posición de Nietzsche. Sin embargo, Adorno afirma a continuación que el propio pensamiento es una negación, al igual que el procesamiento de cualquier sustancia es una «negación» de su forma en tanto presente a nosotros. Incluso la afirmación de que algo es de cierto tipo es negativa en tanto implica que algo no es de otro tipo. Sin embargo, esto reduce la «negatividad» a un mero truismo; no está claro cómo pueda haber una filosofía que no sea «negativa» en este sentido, o contra quién arguye Adorno. Sin embargo, su principal intención parece ser menos truista, a saber, no ofrecer respuesta definitiva a los problemas tradicionales de la filosofía, sino limitarse a hacer explotar la filosofía del momento, pues su necesidad de «positividad» degenera inevitablemente en la aceptación del *status quo,* es decir, en el dominio del hombre por el hombre. La conciencia burguesa en el momento de su emancipación luchó contra los tipos de pensamiento «feudal», pero no pudo romper con los «sistemas» de todo tipo, pues sintió que esto no representaba una «libertad total» —a partir de esta observación de Adorno deducimos que defiende la «libertad total» contra los «sistemas».

En su crítica de la «identidad» y la «positividad» Adorno desarrolla un motivo tradicional tomado de Marx por la Escuela de Frankfurt: la crítica de una sociedad que, estando sometida al «valor de cambio», reduce a los individuos y las cosas a un nivel común y a un homogéneo anonimato. Una filosofía que expresa y afirma esta sociedad no puede hacer justicia a la diversidad de fenómenos o a la interdependencia de los diferentes aspectos de la vida; por una parte homogeneiza la sociedad, y por otra reduce las personas y cosas a «átomos» —un proceso en el que, según observa Adorno, la lógica

también desempeña su papel: en este punto es fiel a la tradición de la filosofía marxista más reciente, que condena a la lógica ignorando sus modernos desarrollos.

También la ciencia forma parte, al parecer, de la conspiración de la civilización contra el hombre, pues identifica la racionalidad con la conmensurabilidad, reduce todo a «cantidades» y excluye las diferencias cualitativas del ámbito del conocimiento; sin embargo, Adorno no sugiere que una nueva ciencia «cualitativa» esté esperando para entrar en escena.

El objetivo de su crítica no es defender el relativismo, pues también él forma parte de la «conciencia burguesa»; es antiintelectual *(geistesfeindlich)*, abstracto y erróneo, porque lo que considera como relativo está también arraigado en las condiciones de la sociedad capitalista: «la supuesta relatividad social de ideas obedece a la ley objetiva de la producción social bajo la propiedad privada de los medios de producción» (p. 37). Adorno no dice a qué «ley» se refiere y, fiel a su desprecio por la lógica burguesa, no reflexiona sobre la validez lógica de su crítica.

La filosofía, en el sentido de un «sistema», es imposible, afirma, porque todo cambia —una afirmación que expresa como sigue: «Lo invariable, cuya no variación ha sido producido *(ein Produziertes ist)*, no puede ser despojado de lo variable como si toda la verdad estuviera en nuestra posesión. La verdad se ha fundido con la sustancia, que cambiará; la inmutabilidad de la verdad es el engaño de la *prima philosophia*» (p. 40).

Por una parte, los conceptos tienen una cierta autonomía y no surgen simplemente como copias de las cosas; por otra, no disfrutan de ninguna «primacía» en comparación con las cosas, pues aceptarlo equivaldría a aceptar un gobierno burocrático o capitalista. «El principio de dominio, que rompe antagónicamente la sociedad humana, es el mismo principio que, espiritualizado, produce la diferencia entre el concepto y su objeto *(dem ihm Unterworfenen)*» (p. 48). Por ello el nominalismo está equivocado (El concepto de sociedad capitalista no es un *flatus vocis*», p. 50, n.), y también el realismo conceptual: los conceptos y sus objetos subsisten en una constante asociación «dialéctica», en la que se deja a un lado la primacía. De igual modo, los intentos positivistas por reducir el conocimiento a lo meramente «dado» son erróneos, pues pretenden «deshistorizar los contenidos del pensamiento» (p. 53).

Los intentos antipositivistas por reconstruir una ontología no son menos sospechosos, pues la ontología como tal —y no una determinada doctrina ontológica— es una apología del *status quo*, un instrumento de «orden». La necesidad de una ontología es genuina, pues

la conciencia burguesa ha sustituido los conceptos «sustanciales» por conceptos «funcionales», considerando la sociedad como un complejo de funciones en las que todo es relativo a algo más y nada tiene una consistencia propia. No obstante, la ontología no puede ser reconstruida.

En este punto, como en muchos otros, el lector puede preguntarse cómo pretende Adorno que se apliquen sus proposiciones. ¿Qué hemos de hacer si tanto la ontología como la falta de ella son ambas malas y ambas parecen llevarnos a la defensa del valor de cambio? ¿Quizá no debemos pensar en estas cuestiones, sino declararnos neutrales en materia de filosofía? Pero Adorno tampoco pretende esto: sería una entrega de otro tipo, un abandono de la razón. La ciencia, justamente porque pone su fe en sí misma y se niega a cualquier autoconocimiento por otros métodos que el suyo propio, se condena a ser una apología del orden existente. «Su autogénesis hace de la ciencia una *causa sui*. Se acepta a sí mismo como algo dado y con ello sanciona también su forma existente, su división del trabajo, si bien a largo plazo no puede ocultarse la insuficiencia de esta forma» (p. 73). Las ciencias humanas, dispersas en investigaciones particulares, pierden su interés por el conocimiento y son despojadas de su aparato conceptual. La ontología, que llega a la ciencia «desde fuera», aparece de forma tan abrupta como un disparo (en frase de Hegel) y no la ayuda a adquirir su conocimiento de sí misma. Al final no sabemos cómo escapar del círculo vicioso.

La ontología de Heidegger no sólo no remedia esta situación, sino que propone algo peor. Habiendo eliminado de su filosofía tanto el empirismo como el concepto husserliano de *eidos*, pretende aprehender el Ser —que, tras esta reducción, es la pura nada—; también «aísla» los fenómenos y no puede concebirlos como aspectos *(Momente)* del proceso de manifestación; de esta forma se encuentran «reificados». Heidegger, al igual que Husserl, cree que es posible ir de lo individual a lo universal sin «mediación», o aprehender el ser de una forma no afectada por el acto de reflexión. Sin embargo, esto no es posible: el ser, como quiera que se conciba, está mediado por el sujeto. El «Ser» de Heidegger es constituido, y no simplemente «dado»: «Pensando, no podemos adoptar una posición en la que perezca la separación de sujeto y objeto, pues la separación es inherente a cada pensamiento; es inherente al pensamiento mismo» (p. 85). La libertad sólo puede buscarse observando las tensiones que surgen entre polos opuestos de la vida, pero Heidegger considera estos polos como realidades absolutas y los deja a su suerte. Por una parte acepta el hecho de que la vida social debe estar «reificada», esto es, que sanciona el *status quo*, mientras que por otra adscribe libertad al

hombre como algo ya ganado, sancionando así la esclavitud. Intenta salvar la metafísica, pero supone erróneamente que lo que intenta hacer «está inmediatamente presente». Con todo, la filosofía de Heidegger es un ejemplo de *Herrschaftswissen* al servicio de una sociedad represiva. Nos invita a abandonar los conceptos en favor de una promesa de comunión con el Ser, pero este ser carece de contenido, precisamente porque se supone que es aprehendido sin la «mediación» de los conceptos; básicamente no es más que una sustantivización de la cópula «es».

Podría parecer que, hablando en los términos más generales posibles, el móvil principal del ataque de Adorno a la ontología de Heidegger radica en la afirmación hegeliana de que el sujeto no puede ser eliminado nunca de los resultados de la investigación metafísica, y que si olvidamos esto e intentamos ubicar a sujeto y objeto «en lados opuestos» dejaremos de comprender o el uno o el otro. Ambos son partes inseparables de la reflexión y ninguno de ellos tiene prioridad epistemológica; cada uno de los dos está «mediado» por el otro. De forma similar, no existe forma de aprehensión cognitiva que sea absolutamente individual —lo que Heidegger llama *Dasein* o *Jemeinigkeit*. Sin la «mediación» de los conceptos generales, la pura «esta cosa» se convierte en una abstracción; no puede ser «aislada» de la reflexión. «Pero la verdad, la constelación de sujeto y objeto en la que ambos se penetran mutuamente, no puede ser reducida a la subjetividad más que ese Ser cuya relación dialéctica con la subjetividad Heidegger pretende obviar» (p. 127).

El pasaje en el que Adorno está más cerca de explicar lo que entiende por «dialéctica negativa» es el siguiente: «En cierto sentido, la lógica dialéctica es más positivista que el positivismo que proscribe. Como pensamiento, la lógica dialéctica respeta lo que ha de ser pensado —el objeto— aun donde el objeto no tiene en cuenta las reglas del pensamiento. El análisis del objeto es tangencial a las reglas del pensamiento. El pensamiento no necesita limitarse a su propia legalidad; sin abandonarla, podemos pensar contra nuestro pensamiento, y si fuera posible definir la dialéctica, sería una definición sugerente de valor» (p. 141). No parece que podamos inferir más de esta definición que la dialéctica no necesita estar atada por las reglas de la lógica. En otro pasaje nos dice además que aún es más libre: pues «la filosofía no consiste ni en *vérités de raison* ni en *vérités de fait*. Nada de lo que dice se inclinaría a criterios tangibles de ningún "ser el caso": sus tesis sobre conceptualidades no están más sometidas a los criterios de un estado de cosas lógico que sus tesis sobre facticidades lo están a los criterios de la ciencia empírica» (página 101). Sería realmente difícil imaginar una posición más conve-

niente. El dialéctico negativo afirma, en primer lugar, que no podemos ser criticados ni desde el punto de vista lógico ni desde el punto de vista fáctico, pues ha establecido previamente que estos criterios no le interesan; en segundo lugar, que su superioridad moral e intelectual se basa en su misma desconsideración de estos criterios; y, por último, que esta desconsideración es de hecho la esencia de la «dialéctica negativa». La «dialéctica negativa» no es entonces más que un cheque en blanco, firmado y avalado por la historia, el Ser, el Sujeto y el Objeto, en favor de Adorno y sus seguidores; en él puede escribirse cualquier cantidad, todo será válido, habiendo una liberación absoluta de la lógica y el empirismo. El pensamiento se ha transformado dialécticamente en su opuesto. Cualquiera que niegue esto está esclavizado al «principio de identidad», que supone una aceptación de una sociedad dominada por el valor de cambio y es, por tanto, ignorante de las «diferencias cualitativas».

La razón por la que es tan peligroso el «principio de identidad», según Adorno, es que implica, en primer lugar, que cada cosa separada es lo que es empíricamente, y en segundo lugar, que un objeto individual puede ser identificado por medio de conceptos generales, esto es, analizado en abstracciones (una idea de Bergson, a quien Adorno, sin embargo, no menciona). Por otra parte, la tarea de la dialéctica es, en primer lugar, averiguar lo que en realidad es una cosa, y no meramente a qué categoría pertenece (Adorno no da ejemplos de un análisis de este tipo), y en segundo lugar, explicar qué debe ser según su propio concepto, aunque todavía no es (una idea de Bloch, a quien Adorno tampoco se refiere en este contexto). Un hombre sabe cómo definirse a sí mismo, mientras que la sociedad se define de forma diferente de acuerdo con la función que le asigna; entre los dos modos de definición existe una «contradicción objetiva» (una vez más no da ningún ejemplo). El objeto de la dialéctica es oponerse a la inmovilización de las cosas mediante conceptos; toma la posición de que las cosas no son nunca idénticas a sí mismas; va en busca de negaciones, sin suponer que la negación de una negación significa la vuelta a lo positivo; reconoce la individualidad, pero sólo en tanto «mediada» por la generalidad, y la generalidad sólo como un aspecto *(Moment)* de la individualidad; ve el sujeto en el objeto y viceversa, la práctica en la teoría y la teoría en la práctica, la esencia en el fenómeno y el fenómeno en la esencia; debe aprehender las diferencias pero no «absolutizarlas», y no debe considerar cosa alguna como punto de partida *par excellence.* No puede haber un punto de vista que no presuponga nada, tal como el sujeto trascendental de Husserl; la ilusión de que puede existir un sujeto así se debe al hecho de que la sociedad precede al individuo. La idea de que puede

haber un espíritu que lo abarca todo y es idéntico a este todo es tan absurda como la de un partido único en un régimen totalitario. La disputa acerca de la primacía de la mente o la materia cerece de significación en el pensamiento dialéctico, pues los conceptos de mente y materia se abstraen ellos mismos de la experiencia, y la «diferencia radical existente entre ellos no es más que una convención.

Todos estos preceptos acerca de la dialéctica deben servir, en opinión de Adorno, a fines sociales o políticos definidos. Incluso parece que puedan deducirse de ellos criterios de acción práctica. (Para la buena práctica, y para el propio bien, no existe realmente otra autoridad que el estado más avanzado de la teoría. Cuando una idea de bondad se supone que guía la voluntad sin absorber plenamente las definiciones racionales concretas, toma inconscientemente órdenes de la conciencia reificada, de lo que la sociedad ha aprobado» (p. 242). Tenemos así una clara norma práctica: en primer lugar debe ser una teoría avanzada *(fortgeschritten)*, y en segundo lugar, debe estar influida por «definiciones racionales concretas». El objeto de la práctica, así concebido, es acabar con la reificación que se debe al valor de cambio, pues en la sociedad burguesa, como enseñó Marx, la «autonomía del individuo» era sólo aparente, una expresión de la contingencia de la vida y de la dependencia de los seres humanos de las fuerzas del mercado. Sin embargo, es difícil deducir de los escritos de Adorno en qué ha de consistir la libertad no reificada. Al describir esta «libertad total» no debemos utilizar, en cualquier caso, el concepto de autoalienación, pues éste sugiere que el estado de libertad de la alienación, o la perfecta unidad del hombre consigo mismo, ha existido ya con anterioridad, con lo que la libertad puede alcanzarse sólo con volver al punto de partida —una idea reaccionaria por definición. Tampoco es el caso de que conozcamos algún designio histórico que nos garantice un radiante futuro de libertad y el final de la «reificación»; hasta el presente no ha existido nada semejante a un proceso único en la historia universal: «la historia es la unidad de la continuidad y la discontinuidad» (p. 320).

Puede haber pocas obras de filosofía que den una tan abrumadora impresión de esterilidad como la *Dialéctica negativa*. Esto sucede no porque intente privar al conocimiento humano de una «base última», esto es, porque es una afirmación de escepticismo; en la historia de la filosofía ha habido admirables obras escépticas, llenas de penetración y de pasión destructiva. Pero Adorno no es un escéptico. No dice que no haya criterio alguno de verdad, que no es posible la teoría, o que la razón sea impotente; por el contrario, dice que es posible e indispensable la teoría y que debemos estar guiados por la razón. Sin embargo, todos estos argumentos llegan a mostrar que la

razón no puede nunca dar el primer paso sin caer en la «reificación», y por tanto no está claro cómo puede dar el segundo paso u otros ulteriores; simplemente no existe un punto de partida, y el reconocimiento de este hecho es proclamado como el logro supremo de la dialéctica. Pero incluso esta afirmación crucial no está formulada claramente por Adorno, ni la apoya en ningún análisis de sus conceptos y máximas. Al igual que con muchos otros marxistas, su obra no contiene argumentos, sino sólo afirmaciones *ex cathedra* en que utiliza conceptos no explicados en lugar alguno; de hecho, condena el análisis conceptual como una manifestación de los prejuicios positivistas según los cuales algunos «datos» últimos, empíricos o lógicos, pueden ofrecer a la filosofía un punto de partida.

En última instancia, la argumentación de Adorno equivale a un surtido de ideas tomadas acríticamente de Marx, Hegel, Nietzsche, Lukács, Bergson y Bloch. De Marx toma la afirmación de que todo el mecanismo de la sociedad burguesa se basa en el dominio del valor de cambio, que reduce todas las diferencias cualitativas al común denominador del dinero (ésta es la forma de anticapitalismo romántico en Marx). De Marx también procede el ataque a la filosofía hegeliana por someter la historia a un *Welgeist* extrahistórico y afirmar la primacía de «lo que es general» sobre los seres humanos, sustituyendo abstracciones por realidades y perpetuando así la esclavitud de los hombres. También de Marx procede el ataque a la teoría hegeliana del sujeto y objeto, en la que se define el sujeto como una manifestación del objeto, y el objeto como una construcción subjetiva, produciendo así un círculo vicioso (pero no está claro cómo evita Adorno este círculo vicioso, pues niega la «prioridad» de sujeto u objeto). Por otra parte, Adorno se aparta de Marx al rechazar la teoría del progreso y la necesidad histórica y también la idea del proletariado como portaestandarte de la Gran Utopía. De Lukács procede la idea de que todo lo malo del mundo puede resumirse en el término «reificación» y que los seres humanos perfectos se despojarán del *status* ontológico de «cosas» (pero Adorno no dice cuál será el estado «des-reificado», ni menos cómo se alcanzará). Tanto el motivo prometeico como el científico del marxismo son descartados, y queda sólo una vaga utopía romántica en la que el hombre es él mismo y no depende de fuerzas sociales «mecánicas». De Bloch, Adorno toma prestada la noción de que poseemos la idea de una Utopía que «trasciende» el mundo actual, pero que la especial virtud de esta «trascendencia» es que no puede, en principio, tener un contenido definido en el momento presente. De Nietzsche deriva la hostilidad general hacia el «espíritu de sistema» y la conveniente creencia en que un verdadero sabio no teme a las contradicciones, sino que

más bien expresa su sabiduría en ellas, con lo cual es inmune a toda crítica lógica. De Bergson proviene la idea de que los conceptos abstractos petrifican las cosas mudables (o, como Adorno diría, las «reifican»); el propio Adorno, por otra parte, contribuye con la esperanza de que podemos crear conceptos «fluidos» que no se petrifiquen en nada. De Hegel, Adorno toma la idea general de que en el proceso cognitivo existe una constante «mediación» entre sujeto y objeto, conceptos y percepción, lo particular y lo general. A todos estos ingredientes Adorno añade una vaguedad de exposición rara vez superada: no muestra deseo alguno de aclarar sus ideas, y las arropa en pretenciosas generalidades. Como texto filosófico, la *Dialéctica negativa* es un modelo de altisonancia profesoral que oculta la pobreza de pensamiento.

Es cierto que puede defenderse la idea de que no existe una base absoluta para el razonamiento humano, como han hecho por diversos medios los escépticos y relativistas. Pero Adorno no sólo no añade nada a esta idea tradicional, sino que la oscurece mediante su propia fraseología (no puede absolutizarse sujeto ni objeto; las percepciones no pueden ser «abstraídas» de los conceptos; no existe un «primado» absoluto de la práctica, etc.), imaginando al mismo tiempo que su «dialéctica negativa» puede contener algunas consecuencias prácticas para la conducta social. Si intentamos extraer normas intelectuales o prácticas de su filosofía, éstas se reducen a los preceptos: «Debemos pensar de forma más intensiva, pero recordar también que no existe punto de partida para el pensamiento» y «Debemos oponernos a la reificación y al valor de cambio». El hecho de que no podamos decir nada positivo no es culpa nuestra ni de Adorno, sino que se debe al dominio del valor de cambio. Por lo tanto, para el presente, sólo podemos «trascender» negativamente la civilización existente en su conjunto. De esta forma, la «dialéctica» negativa» ha proporcionado el conveniente eslogan ideológico para los grupos izquierdistas que buscan un pretexto para la destrucción total como programa político, y que elogiaron el primitivismo intelectual como la suprema forma de iniciación dialéctica. Sin embargo, sería injusto acusar a Adorno de fomentar estas actitudes. Su filosofía no es expresión de la revuelta universal, sino de desamparo y desesperación.

4. *Crítica de la «autenticidad» existencial*

El existencialismo fue claramente el principal competidor de la Escuela de Frankfurt por cuanto respecta a la crítica de la «reificación», y fue más influyente como filosofía. Rara vez utilizaron este

término los pensadores germanos, pero la intención de sus teorías antropológicas era la misma: expresar en lenguaje filosófico el contraste existente entre la conciencia autodeterminante del individuo y el mundo anónimo de vínculos sociales que se amolda a reglas propias. Así, de igual modo a los ataques de Marx a Hegel, Kierkegaard y Stirner tenían un elemento en común, a saber, su crítica de la primacía de la «generalidad» impersonal sobre la subjetividad real, por lo que los marxistas y existencialistas estaban en terreno común al criticar el sistema social que confinaba a los seres humanos en roles determinados socialmente y los hacía depender de fuerzas cuasinaturales. Los marxistas, siguiendo a Lukács, denominaron «reificación» a este estado de cosas, y lo adscribieron, como había hecho Marx, al omnipotente efecto del dinero como elemento determinante en la sociedad capitalista. El existencialismo no se interesaba por explicaciones tales como la lucha de clases o las relaciones de propiedad, pero era también fundamentalmente una protesta contra la cultura de las sociedades industriales avanzadas, que reducían al ser humano a una suma de sus funciones sociales. La categoría de «autenticidad» o «ser auténtico» *(Eigentlichkeit)*, que desempeña un papel central en los primeros escritos de Heidegger, era un intento por reivindicar la irreductible identidad del individuo sometido a unas fuerzas sociales anónimas, denominadas con el término 'lo impersonal' *(das Man)*.

El ataque de Adorno al idealismo alemán era entonces perfectamente comprensible: quería afirmar el derecho de la Escuela de Frankfurt a ser el único luchador contra la «reificación», y probar que el existencialismo, si bien parecía combatir la reificación, de hecho la suponía. Esta es la finalidad de *Jargon der Eigentlichkeit: zur deutschen Ideologie* (1964), en donde Adorno polemiza principalmente con Heidegger, pero también con Jaspers y ocasionalmente con Buber, Bollnow y otros. Adorno acepta la idea de «reificación» y la tesis marxista de que resulta del sometimiento de los seres humanos al valor de cambio, pero rechaza la idea del proletariado como salvador de la humanidad y no cree que se puede acabar con la «reificación» simplemente nacionalizando los medios de producción.

Los principales puntos del ataque de Adorno al existencialismo son los siguientes.

En primer lugar, los existencialistas han creado un lenguaje engañoso, cuyos elementos pretenden, por medio de una peculiar «aura», suscitar una mágica fe en la fuerza independiente de las palabras. Esta es una técnica retórica que precede a cualquier contenido y meramente tiene por finalidad el parecer profunda. Se supone que la magia de las palabras ha tomado el lugar del análisis de las verdaderas fuentes de la «reificación» y sugiere que ésta pueda ser curada sim-

plemente mediante conjuros. Sin embargo, en realidad las palabras no pueden expresar directamente la irreductible subjetividad, ni pueden generar el «ser auténtico»: es muy posible adoptar el santo y seña de «autenticidad» y creer que uno ha escapado de la reificación, si bien, de hecho, permanece sometido a ella. Además —y esto parece ser el punto esencial—, «autenticidad» parece ser un reclamo o conjuro puramente formal. Los existencialistas no nos dicen de qué forma hemos de ser «auténticos»: si nos basta simplemente con ser lo que somos, entonces un opresor o asesino realiza su labor precisamente por ser lo que es. En resumen (aunque Adorno no lo expresa en estas palabras), la «autenticidad» no supone ningún conjunto de valores específico y puede expresarse en cualquier conducta. Otro concepto erróneo es el de «comunicación auténtica» en oposición al intercambio mecánico de estereotipos. Al hablar de comunicación auténtica, los existencialistas pretenden persuadir a las personas que pongan cura a la opresión social simplemente expresando sus ideas, con lo que la conversación pasa a ser el sustituto de lo que debe venir tras ella (Adorno no explica en qué consiste esto).

En segundo lugar, la «autenticidad» no puede ser en modo alguno un remedio para la reificación, porque no se interesa por sus fuentes, a saber, el imperio del fetichismo de la mercancía y del valor de cambio; sugiere que cualquiera puede hacer auténtica su propia vida, mientras que la sociedad en su conjunto sigue estando bajo el yugo de la reificación. Este es un caso clásico de distracción de la atención de la gente de las causas reales de su esclavitud, conjurando la ilusión de que puede realizarse la libertad en la conciencia individual sin ningún cambio en las condiciones de la vida comunitaria.

En tercer lugar, el efecto del existencialismo consiste en petrificar toda el área de la vida «no auténtica» como una entidad metafísica que no puede ser abolida, sino sólo ser objeto de resistencia mediante un esfuerzo limitado a la propia vida. Heidegger, por ejemplo, habla de la vacía charla de cada día como una manifestación del mundo reificado, pero la considera como un rasgo permanente, no advirtiendo que no existiría en una economía racional que no malgastara el dinero en la publicidad.

En cuarto lugar, el existencialismo tiende a perpetuar la reificación no sólo distrayendo la atención de las condiciones sociales, sino por la forma en que define la existencia. Según Heidegger, la existencia humana individual *(Dasein)* es una cuestión de posesión de uno mismo y de autorreferencia. Se excluye todo contenido social de la idea de autenticidad, que consiste en la voluntad de poseerse a uno mismo. De este modo, Heidegger reifica en realidad la subjetividad

humana, reduciéndola al estado tautológico de «ser uno mismo», no relacionado con el mundo exterior.

Adorno ataca también los intentos de Heidegger por investigar las raíces del lenguaje, que considera como una parte de la tendencia general a glorificar los tiempos pasados, la rusticidad arcádica, etc., y consecuentemente como algo relacionado con la ideología nazi de «sangre y patria».

La crítica de Adorno sigue las principales líneas de los ataques marxistas convencionales a la «filosofía burguesa»: el existencialismo pretende luchar contra la reificación, pero de hecho la agrava, dejando a un lado los problemas sociales y prometiendo al individuo que puede tener una «vida verdadera» simplemente decidiendo «ser él mismo». En otras palabras, la objeción es que la «jerga de la autenticidad» no contiene un programa político. Esto es cierto, pero lo mismo podría decirse de la propia jerga de reificación y negación de Adorno. La proposición de que debemos enfrentarnos constantemente contra una civilización sometida a las presiones niveladoras del valor de cambio no implica en sí ninguna regla de conducta social. Otra cosa sucede con los marxistas ortodoxos, que afirman que la reificación y sus nefastas consecuencias cesarán cuando todas las fábricas hayan sido requisadas por el Estado; pero Adorno rechaza específicamente esta conclusión. Condena a la sociedad basada en el valor de cambio sin dar indicación de cómo sería una sociedad alternativa; y hay algo de hipócrita en su indignación con el fracaso de los existencialistas en proporcionar un proyecto de futuro.

Adorno tiene ciertamente razón al decir que la «autenticidad» es un valor puramente formal del que no pueden deducirse conclusiones o reglas morales. Además, es peligroso establecerla como la virtud suprema, pues no ofrece protección moral contra la idea de que, por ejemplo, el jefe de un campo de concentración pueda alcanzar, comportándose como tal, una verdadera realización como ser humano. En otras palabras, la antropología de Heidegger es amoral en tanto no contiene una definición de valores; pero su «teoría crítica» ¿está en mejor situación? Es cierto que incluye la «razón» y la «libertad» entre sus conceptos básicos. Pero poco se nos dice de la «razón» en su forma dialéctica suprema, excepto que no está limitada por las trivialidades de la lógica o el culto de datos empíricos, y por lo que toca a la «libertad» se nos dice primordialmente lo que no es. No es ni una libertad burguesa, que refuerza la reificación en vez de curarla, ni es la libertad prometida por el marxismo-leninismo, pues esto es esclavitud. Obviamente debe ser algo mejor que éstas, pero parece difícil decir qué. No podemos anticipar la utopía en términos positivos; lo más que podemos hacer es trascender negativa-

mente el orden existente. Con ello, los preceptos de la teoría crítica no son más que la llamada a una acción no especificada, y son, por tanto, tan formales como la «autenticidad» de Heidegger.

5. *Crítica de la «Ilustración»*

Aunque la *Dialéctica de la Ilustración,* de Horkheimer y Adorno, se compone de reflexiones libres y no coordinadas, contiene algunas ideas básicas que pueden ser reducidas a algún tipo de sistema. Escrito a finales de la Segunda Guerra Mundial, el libro está dominado por la cuestión del nazismo que, en opinión de los autores, no era simplemente una monstruosidad, sino más bien una manifestación drástica de la barbarie universal en que se sumía la humanidad. Atribuyeron esta decadencia a la actuación consistente de los mismos valores, ideales y normas que antaño habían librado a la humanidad de la barbarie, y que se resumían en el concepto de «ilustración». Por ello estos autores no entendían simplemente el movimiento concreto del siglo XVIII al que suele aplicarse el término, sino el «sentido más general de pensamiento progresivo (...) que tiene por finalidad liberar a los hombres del miedo y afirmar su soberanía» *(Dialéctica de la Ilustración,* p. 3). La «dialéctica» consistía en el hecho de que el movimiento que aspiraba a conquistar la naturaleza y emancipar la razón de los grilletes de la mitología se había convertido, por su propia lógica interna, en su opuesto. Había creado una ideología positivista, utilitaria y, al reducir el mundo a sus aspectos puramente cuantitativos, había aniquilado toda significación, barbarizado las artes y las ciencias y sometido progresivamente a la humanidad al «fetichismo de la mercancía». La *Dialéctica de la Ilustración* es un tratado histórico de ejemplos fortuitamente elegidos y no explicados para ilustrar las diversas formas de degradación de los ideales «ilustrados»; tras unas observaciones introductorias sobre el concepto de Ilustración incluye capítulos sobre Odiseo, el marqués de Sade, la industria del ocio y el antisemitismo.

La Ilustración, al intentar liberar a los hombres del opresivo sentido de misterio en el mundo, afirmó simplemente que lo misterioso no existía. Aspiró a una forma de conocimiento que permitiera a los hombres un control sobre la naturaleza, y de esta forma descartó todo conocimiento de los significados, destrozando nociones tales como las de sustancia, cualidad y causalidad y conservando sólo lo que podía servir a la finalidad de manipular las cosas. Aspiraba a dar unidad al ámbito del conocimiento y la cultura y a reducir todas las cualidades

a una medida común; era responsable de la imposición de estandárds matemáticos en la ciencia y de la creación de una economía basada en el valor de cambio, esto es, de la transformación de los bienes de todo tipo en tantas otras unidades de tiempo de trabajo abstracto. El progresivo dominio sobre la naturaleza significaba la alienación de la naturaleza, e igualmente el mayor dominio sobre los seres humanos; la teoría del conocimiento de la Ilustración suponía que conocemos las cosas en tanto tenemos poder sobre ellas, y esto era válido tanto para el mundo físico como social. También significaba que la realidad no tenía un significado en sí, sino que sólo cobraba significado a través del sujeto, separando simultáneamente a sujeto y objeto. La ciencia adscribía realidad sólo a lo que podía ocurrir más de una vez —como en la imitación del «principio de repetición» que gobierna el pensamiento mitológico. Intentaba contener el mundo en un sistema de categorías, volviendo las cosas concretas y a los seres humanos en abstracciones y creando así las bases del totalitarismo. El carácter abstracto del pensamiento iba a la par con el dominio del hombre por el hombre: «La universalidad de ideas desarrollada por la lógica discursiva, la dominación en la esfera conceptual, se nutren de la dominación actual» (p. 14). La Ilustración en su forma desarrollada considera todo objeto como idéntico a sí mismo; la idea de que una cosa puede ser lo que no es todavía es rechazada como un residuo de la mitología.

La necesidad de englobar el mundo en un único sistema conceptual, y la propensión al pensamiento deductivo, son aspectos especialmente perniciosos de la Ilustración y constituyen una amenaza para la libertad.

Pues la Ilustración es tan totalitaria como cualquier sistema. Su mentira no consiste en lo que sus enemigos románticos le han reprochado siempre: el método analítico, la vuelta a los elementos, la disolución mediante el pensamiento reflexivo; sino en el hecho de que para la Ilustración el proceso *(Prozess)* está siempre decidido desde el principio. Cuando en una operación matemática lo desconocido se convierte en la cantidad desconocida de una ecuación, esto lo caracteriza como algo bien conocido aun antes de haber establecido su valor. La naturaleza, antes y después de la teoría cuántica, es aquello que ha de ser comprendido matemáticamente (...). En la identificación anticipada con la verdad de un mundo completamente concebido y matematizado, la Ilustración pretende asegurarse contra la vuelta de lo mítico. Confunde el pensamiento con la matemática (...). El pensamiento se objetualiza él también para convertirse en un proceso automático y autoactivador (...). El procedimiento matemático se convierte, por así decirlo, en el ritual del pensamiento, (...) convierte el pensamiento en una cosa, un instrumento *(Dialéctica de la Ilustración,* pp. 24-5).

En resumen, la ilustración no quiere ni puede comprender lo nuevo, sólo se interesa por lo recurrente, lo ya conocido. Pero, al contrario que las reglas de la Ilustración, el pensamiento no es cuestión de percepción, clasificación y recuento; consiste en «la negación determinada de cada inmediatez sucesiva» *(bestimmende Negation des je Unmittelbaren) (ibid.*, p. 27) —esto es, presumiblemente en avanzar más allá de lo posible. La Ilustración convierte el mundo en una tautología, volviendo así al mito que intenta destruir. Limitando el pensamiento a los «hechos» que deben ser dispuestos en un «sistema» abstracto, la ilustración santifica lo que existe, es decir, la injusticia social; el industrialismo «reifica» la subjetividad humana, y el fetichismo de la mercancía predomina en todas las esferas de la vida.

El racionalismo de la Ilustración, además de aumentar el poder del hombre sobre la naturaleza, incrementó el poder de algunos seres humanos sobre otros, y por este motivo ha sobrevivido su utilidad. La raíz del mal fue la división del trabajo y, con ella, la alienación del hombre con respecto a la naturaleza; el dominio pasó a ser la única finalidad del pensamiento, destruyendo, por tanto, al propio pensamiento. El socialismo adoptó el estilo de pensamiento burgués, que consideraba la naturaleza como algo completamente ajeno, lo cual le convirtió en un sistema totalitario. De esta forma, la Ilustración emprendió un camino suicida, y la única esperanza de salvación parece ser la teoría: «la verdadera práctica revolucionaria *(unwalzende Praxis)* depende de la intransigencia de la teoría frente a la insensibilidad *(Bewusstlosigkeit)* con que la sociedad permite que se osifique el pensamiento» (p. 41).

Según la *Dialéctica de la Ilustración,* la leyenda de Odiseo es el prototipo o símbolo del aislamiento del individuo precisamente porque está plenamente socializado. El héroe huye de los cíclopes llamándose a sí mismo «Nadie»: para conservar su vida, la destruye. Como dice el autor, «Esta adaptación lingüística a la muerte contiene el esquema de la matemática moderna» (p. 60). En general, la leyenda muestra que una civilización en la que los hombres intentan afirmarse a sí mismos sólo es posible mediante la negación de sí misma y la represión; así, en la Ilustración, la dialéctica asume un aspecto freudiano.

El epítome perfecto de la Ilustración del siglo XVIII fue el marqués de Sade, que llevó la ideología de la dominación hasta su consecuencia lógica extrema. La Ilustración considera los seres humanos como elementos repetibles y sustituibles (por tanto, «reificados») de un «sistema» abstracto, y ésta es también la significación de la forma de vida del marqués de Sade. La idea totalitaria latente en la filosofía de la Ilustración asimila las características humanas a mercancías

intercambiables. La razón y el sentimiento son reducidos a un nivel impersonal; la planificación racionalista degenera en el terror totalitario; y todas las virtudes tradicionales son declaradas contrarias a la razón y consideradas como ilusorias, idea ya implícita en la división cartesiana del hombre en sustancia extensa y pensante.

La destrucción de la razón, el sentimiento, la subjetividad, la cualidad y la propia naturaleza por la impía combinación de matemática, lógica y valor de cambio se aprecia especialmente en la degradación de la cultura, un ejemplo flagrante de lo cual lo constituye la moderna industria del ocio. Toda la cultura de masas ha pasado a ser dominada por un único sistema regido por los valores comerciales. Todo sirve para perpetuar el poder del capital —incluso el hecho de que los trabajadores hayan conseguido un nivel de vida bastante alto y de que las personas puedan hallar viviendas habitables. En Alemania hubo un tiempo en que el Estado protegía las formas superiores de la cultura contra la actuación del mercado, pero esto se acabó ya y en la actualidad los artistas son los esclavos de sus marchantes. La novedad es anatema; tanto la producción como el goce del arte están planificados de antemano, como debe ser para que el arte sobreviva a la competencia de mercado. De esta forma, el propio arte, contrariamente a lo que constituye su función primaria, ayuda a destruir la individualidad y convierte a los seres humanos en estereotipos. Los autores se lamentan de que el arte se haya vuelto barato y accesible, pues esto significa inevitablemente su degradación.

En general, su concepto de 'ilustración' es un híbrido fantástico y ahistórico compuesto de todo lo que detestan: positivismo, lógica, ciencia deductiva y empírica, capitalismo, poder del dinero, cultura de masas, liberalismo y fascismo. Su crítica de la cultura —aparte de algunas observaciones verdaderas, que desde entonces han pasado a ser lugares comunes, sobre los peligros del arte comercializado— está impregnada de nostalgia hacia los días en que el goce de la cultura estaba reservado a una élite: es un ataque a la «época del hombre común» en un espíritu de desprecio feudal por las masas. La sociedad de masas fue atacada desde diversos prismas en el siglo pasado por Tocqueville, Renan, Burckhardt y Nietzsche, entre otros; lo nuevo en Horkheimer y Adorno es que unen su ataque a la embestida contra el positivismo y la ciencia y que, siguiendo a Marx, conciben como la raíz de todos los males la división del trabajo, la «reificación» y el dominio del valor de cambio. Sin embargo, van mucho más lejos que Marx: el pecado original de la Ilustración, según ellos, fue separar al hombre de la naturaleza y considerar esta última como un mero objeto de explotación, con el resultado de que el hombre fue asimilado al orden natural e igualmente explotado. Este proceso halló su reflejo

ideológico en la ciencia, que no se interesa por las cualidades, sino sólo por lo que puede expresarse cuantitativamente y servir a objetivos de orden tecnológico.

Como puede verse, el ataque está esencialmente en la línea de la tradición romántica. Pero los autores no ofrecen ninguna salida al estado de decadencia: no dicen cómo volver a ser amigos de la naturaleza nuevamente, o cómo librarnos del valor de cambio y vivir sin dinero o cálculo. El único remedio que pueden ofrecer es el razonamiento teórico, y podemos sospechar que en su opinión su principal mérito consiste en estar libre del despotismo de la lógica y la matemática (la lógica, nos dicen, significa el desprecio por lo individual).

Es de destacar que mientras que los socialistas de antaño habían denunciado al capitalismo por producir pobreza, la principal censura que le hace la Escuela de Frankfurt es que engendra abundancia y satisface una multitud de necesidades, en detrimento de las formas culturales superiores.

La *Dialéctica de la Ilustración* contiene todos los elementos del posterior ataque de Marcuse a la filosofía moderna, que supuestamente favorece el totalitarismo al afirmar el «neutralismo» positivista en relación al mundo de los valores e insistir en que el conocimiento humano debe estar controlado por los «hechos». Este extraño paralogismo, que identifica la observancia de las reglas empíricas y lógicas con la fidelidad al *status quo* y el rechazo de todo cambio, se observa una y otra vez en los escritos de la Escuela de Frankfurt. Si se estudia a la luz de la historia el supuesto vínculo entre positivismo y conservadurismo social o totalitarismo (¡los autores consideran a ambos sistemas como uno y el mismo!), resulta ser cierto todo lo contrario: el positivismo, desde Hume en adelante, estuvo vinculado a la tradición liberal. Obviamente, tampoco existe una conexión lógica. Si el hecho de que la observación científica es «neutral» hacia su objeto y se abstiene de toda evaluación supone que favorece al *status quo,* tendríamos que afirmar que la observación fisiopatológica supone la aprobación de la enfermedad y la creencia de que no debe ser combatida. Ciertamente, existe una diferencia esencial entre la medicina y las ciencias sociales (aunque las observaciones de los filósofos de Frankfurt en este concepto pretenden ser de validez para todo conocimiento). En las ciencias sociales, la propia observación forma parte del objeto, si por éste se entiende todo el entramado social. Pero de ahí no se sigue que un científico que se abstiene en la medida de lo posible de formular juicios de valor sea un agente de estabilidad social o conformismo; puede serlo o no, pero no puede deducirse nada sobre el particular del hecho de que su observación sea «externa» y descomprometida. Si, por otra parte, el observador está «comprometido»

no sólo en el sentido de tener algún interés práctico a la vista, sino también de considerar su actividad cognitiva como parte de una cierta práctica social, estará más o menos obligado a considerar como verdadero todo aquello que parezca favorecer al interés particular con el que se identifica, esto es, a aplicar criterios genéticos y pragmáticos de verdad. Si adoptáramos este principio, desaparecería la ciencia que conocemos y sería sustituida por la propaganda política. Indudablemente, la ciencia social refleja de diversas formas diferentes intereses políticos y preferencias; pero una regla que pretendiera generalizar estas influencias en vez de minimizarlas convertiría la ciencia en un instrumento de la política, como ha sucedido con la ciencia social en los Estados totalitarios. La observación y discusión teórica perderían completamente su autonomía, que es lo contrario de lo que querrían los escritores de Frankfurt, como afirman por doquier.

También es cierto que la observación científica no produce fines de por sí; esto es así incluso si hay implícitos algunos juicios de valor en las reglas que prescriben las condiciones bajo las cuales ciertas afirmaciones o hipótesis pasan a formar parte de la ciencia. Los cánones de procedimiento científico no son violados por el hecho de que el investigador quiera descubrir algo que vaya a servir a una finalidad práctica, o que su interés esté inspirado por alguna preocupación práctica. Pero si son violados con el pretexto de «superar» la dicotomía de hechos y valores (como los escritores de Frankfurt, y muchos otros marxistas, se vanaglorian constantemente de haber hecho), la verdad de la ciencia se subordina a los criterios de cualquier otro interés; esto significa simplemente que es verdadero todo lo que se adapta a los intereses con los que se identifica el científico.

Las reglas de observación empírica se han desarrollado durante siglos en la mente europea, de la Edad Media en adelante. Que su desarrollo haya ido ligado en parte a la difusión de la economía de mercado es posible, aunque no probado irrefutablemente; en esto, como en la mayoría de los demás temas, los defensores de la «teoría crítica» ofrecen sólo meras afirmaciones, desprovistas de análisis históricos. Si existe realmente un vínculo histórico, en modo alguno se sigue aún de éste que estas reglas sean un instrumento del «fetichismo de la mercancía» y un medio defensivo del capitalismo; cualquiera de estas afirmaciones no es de hecho más que un sinsentido. Los escritores de que hablamos parecen creer que existe, al menos potencialmente, alguna ciencia alternativa que satisfaga las exigencias de la naturaleza humana, pero no pueden decirnos nada acerca de ella. De hecho, su «teoría crítica» no es tanto una teoría como una afirmación general de que la teoría tiene mucha importancia, algo que pocos pueden negar, y un alegato en favor de una actitud crítica hacia la socie-

dad existente, que se nos invita a «trascender» mediante el pensamiento. Sin embargo, esta invitación carece de sentido en tanto sus autores no pueden decirnos en qué dirección hay que trascender el orden existente. Desde este punto de vista, como hemos observado, el marxismo ortodoxo es más específico, pues al menos afirma que una vez que los medios de producción sean de propiedad pública y que el Partido Comunista esté en el poder, sólo quedarán por resolver algunos pequeños problemas técnicos para conseguir la libertad y felicidad universales. Estas afirmaciones han sido totalmente refutadas por la experiencia, pero al menos sabemos qué significan.

La *Dialéctica de la Ilustración* y otras obras de la Escuela de Frankfurt contienen numerosas observaciones justas sobre la comercialización del arte en la sociedad industrial y la inferioridad de los productos culturales dependientes del mercado. Pero sus autores tienen dudosos motivos para afirmar que esto ha conducido a la degradación del arte en general y del goce artístico de la gente. Si esto fuera así significaría que, por ejemplo, la población rural del siglo XVIII disfrutó de ciertas formas superiores de cultura, pero que el capitalismo le privó gradualmente de éstas y las sustituyó por objetos y actividades de ocio cada vez más pobres y masificadas. Sin embargo, no está nada claro que el campesinado del siglo XVIII gozara de valores artísticos superiores, en la forma de ceremonias religiosas, deportes y danzas populares, que los que la televisión ofrece a los trabajadores actuales. La llamada cultura «superior» no ha desaparecido, sino que se ha vuelto incomparablemente más accesible que nunca, e indudablemente es disfrutada por mayor número de personas: por ello es muy poco convincente decir que sus dramáticos cambios formales en el siglo XX sean todos ellos explicables por el dominio del valor de cambio.

Adorno, que se refiere a la degradación del arte en muchos de sus escritos, parece pensar que la situación actual es desesperada, esto es, que el arte no tiene fuerzas para renacer y pasar a desempeñar su verdadera función. Por una parte, existe un arte «afirmativo», que acepta la situación actual y pretende hallar una armonía donde hay sólo caos (por ejemplo, Stravinski); por otra, existen intentos de resistencia pero, como no tienen raíces en el mundo real, incluso los genios (como, por ejemplo, Schönberg) se ven forzados al escapismo, encerrándose a sí mismos en campos autosuficientes de su propio material artístico. El movimiento de vanguardia es una negación, pero al menos por el momento no puede ser nada más; por el momento es adecuado a nuestra época, al contrario que la cultura de masas y el falso arte «afirmativo», pero es una manifestación deprimente, expresiva de la bancarrota cultural. La última palabra de la teoría de la

cultura de Adorno es al parecer que debemos protestar, pero que esta protesta será inútil. No podemos recuperar los valores del pasado, los del presente son pobres y bárbaros y el futuro no ofrece ninguno; todo lo que nos queda es una actitud de negación total, privada de contenido por su misma totalidad.

Si lo precedente es una presentación fiel de la obra de Adorno, no sólo no podemos considerar ésta como una continuación del pensamiento de Marx, sino como algo diametralmente opuesto a éste en razón de su pesimismo: a falta de una utopía positiva, su respuesta final a la condición humana sólo puede ser un grito inarticulado.

6. *Erich Fromm*

Erich Fromm (nacido en 1900) ha vivido en los EE. UU. desde 1932, y empezó como freudiano ortodoxo, pero es conocido sobre todo como cofundador de la escuela «culturalista» de psicoanálisis, junto con Karen Horney y Harry Sullivan. Esta escuela se apartó tan radicalmente de la tradición freudiana (excepto por compartir el mismo campo de interés general) que conservó pocos elementos de la antropología psicoanalítica, la teoría de la cultura e incluso la teoría de las neurosis. Fromm puede ser considerado como primo de la Escuela de Frankfurt, no sólo porque perteneció al Institut für Sozialforschung y publicó artículos en *Journal*, sino también en razón del contenido de su obra. Compartió con sus colegas de Frankfurt la convicción de que los análisis marxianos de la reificación y la alienación eran aún válidos y tenían una importancia vital para la solución de los problemas básicos de la civilización moderna. Al igual que muchos otros, no estaba de acuerdo con Marx acerca del papel liberador del proletariado; la alienación, en la que estaba especialmente interesado, era un fenómeno que afectaba a todas las clases sociales. Sin embargo, no compartía el negativismo y pesimismo de Adorno. Aunque no tenía fe en el determinismo histórico y no confiaba en que las leyes de la historia exigían la implantación de un orden social mejor, estaba convencido de que los seres humanos tenían un enorme potencial creativo que podía ser aprovechado para superar su alienación de la naturaleza y de los demás hombres, y para establecer un orden basado en el amor fraterno. Al contrario que Adorno, creía posible definir en líneas generales el carácter de una vida social en armonía con la naturaleza humana. También al contrario que Adorno, cuyos libros están llenos de orgullo y arrogancia, los escritos de Fromm están imbuidos de buena voluntad y fe en la capacidad de amistad y cooperación de los hombres; quizá fue por esta razón por la que

consideró inaceptable el freudismo. Puede ser considerado como el Feuerbach de su época. Sus libros son simples y legibles; su intención didáctica y moralista no queda oculta, sino que es afirmada de forma llana y directa. Cualquiera que sea su tema —la teoría del carácter, el budismo Zen, Marx o Freud—, todas sus obras están inspiradas por un pensamiento crítico y constructivo. Entre sus títulos más destacados figuran *Escape from Freedom* (1941), *Man for Himself* (1947), *The Sane Society* (1955), *Zen Buddhism* y *Psycoanalysis* (con D. T. Suzuki y R. de Martino, 1960) y *Marx's Concept of Man* (1961).

Fromm cree que la teoría freudiana del inconsciente abrió un campo de estudio extremadamente fértil, pero rechaza casi por completo la teoría antropológica basada en la libido y las funciones puramente represivas de la cultura. Freud afirmó que el ser humano podía ser definido por las energías instintivas que inevitablemente le oponían los demás; el individuo es antisocial por naturaleza, pero la sociedad le proporciona una sentido de seguridad a cambio de la limitación y represión de sus deseos instintivos. Los deseos insatisfechos son canalizados en otras áreas socialmente permitidas y son sublimados en la actividad cultural; sin embargo, la cultura y la vida social continúan controlando los impulsos que no pueden ser destruidos, y los productos culturales creados como sustitutos de deseos no satisfechos ayudan a reprimir aún más estos impulsos. La posición del hombre en el mundo será desesperada en tanto la satisfacción de los deseos naturales signifique la ruina de la civilización y la destrucción de la especie humana. El conflicto existente entre las demandas instintivas y la vida comunitaria necesaria para los seres humanos no podrá resolverse nunca, ni el complejo de causas que incesantemente les impulsan hacia las soluciones neuróticas. La sublimación en la forma de actividad creativa es sólo un sustituto, y además sólo es accesible a una minoría.

A esto Fromm replica que la doctrina de Freud es una ilegítima universalización de una experiencia histórica limitada y, además, que se basa en una falsa teoría de la naturaleza humana. No es cierto que un individuo pueda ser definido por la suma de sus impulsos instintivos, exclusivamente dirigidos hacia su propia satisfacción, y por consiguiente hostiles a los demás. Freud habla como si, dando algo de sí a los demás, un hombre se separara de una parte de riqueza que podía haber conservado; pero el amor y la amistad son un enriquecimiento y no un sacrificio. La teoría de Freud es un reflejo de unas determinadas condiciones sociales que hacen que los intereses de los individuos estén en mutuo conflicto; pero ésta es una etapa histórica, y no un efecto necesario de la naturaleza humana. El egoísmo y egocentris-

mo no son protectores, sino destructores, de los intereses del individuo, y el resorte del odio hacia uno mismo más que el del amor propio.

Fromm concede que el hombre está dotado de ciertos instintos permanentes, y que pueda hablarse en este sentido de una naturaleza humana inmutable. Incluso dice que la tesis contraria, la de que no existen constantes antropológicas, es peligrosa, pues sugiere que los seres humanos son infinitamente maleables y pueden adaptarse a cualesquiera condiciones, con lo que la esclavitud, bien organizada, podría durar indefinidamente. El hecho de que las personas se rebelen contra las condiciones existentes muestra que no son infinitamente adaptables, y éste es un motivo de optimismo. Pero lo principal es averiguar qué rasgos humanos son realmente constantes y cuáles son históricos; y aquí Freud tuvo un error culpable, al confundir los efectos de la civilización capitalista con las características inalterables de la especie humana.

En general, prosigue Freud, las necesidades humanas no se limitan a la satisfacción individual. Las personas necesitan vínculos con la naturaleza y con los demás —y no vínculos cualesquiera, sino unos que les den un sentido de finalidad y de pertenencia a la comunidad; necesitan amor y comprensión, pues sufren cuando están aislados y privados de todo contacto. Un ser humano necesita también condiciones en las cuales pueda hacer pleno uso de sus facultades: no ha nacido simplemente para hacer frente a enfermedades y peligros, sino para participar en tareas creativas.

Por esta razón, el desarrollo de la especie humana, o la autocreación del hombre, ha sido una historia de tendencias conflictivas. Desde que el hombre se liberó del orden natural y se convirtió en un ser humano, con frecuencia se han opuesto la necesidad de seguridad y las tendencias creativas. Queremos libertad, pero también sentimos temor hacia ella, pues la libertad significa responsabilidad y falta de seguridad. Por consiguiente, los hombres se refugian de la carga de la libertad en su sumisión a la autoridad y a los sistemas cerrados; ésta es una tendencia innata, si bien destructiva, una falsa huida del aislamiento hacia la renuncia a uno mismo. Otra forma de huida es el odio, en el que el hombre intenta superar su aislamiento mediante la destrucción ciega.

A partir de estas ideas, Fromm distingue tipos u orientaciones psicológicas que difieren de las de Freud por cuanto son explicadas en términos de las condiciones sociales y las relaciones familiares y no meramente por la distribución de la libido; además, al contrario que Freud, las considera expresamente buenas o malas. El carácter se forma a partir de la niñez por el entorno del niño y su sistema de

castigos y recompensas. El tipo «receptivo» se caracteriza por la complacencia, el optimismo y la benevolencia pasiva; las personas de este tipo son adaptables, pero carecen de fuerza creativa. Por el contrario, el tipo «explotador» es agresivo, envidioso y proclive a tratar a los demás meramente como una fuente de provecho para sí mismo. El tipo «acaparador» se expresa menos en la agresión activa que en la sospecha hostil; es tacaño, centrado en sí mismo y proclive al refinamiento estéril. Otro tipo no productivo es el de orientación «comercial», que obtiene satisfacción de su adaptación a las modas y hábitos dominantes. Por otra parte, los caracteres creativos no son ni agresivos ni conformistas, y buscan el contacto con los demás en un espíritu de amabilidad e iniciativa y cierta dosis de inconformismo. Esta es la mejor combinación de todas, pues su inconformismo no degenera en agresividad, mientras que su deseo de cooperación y capacidad de amor no se degrada hasta la adaptación pasiva. Estos diversos caracteres se corresponden con la tipología previamente establecida por los freudianos, y sobre todo por Abraham, pero la explicación que hace Fromm de su origen subraya no las sucesivas fijaciones sexuales del niño, sino el papel que desempeña el círculo familiar y los valores de la sociedad.

La sociedad capitalista desarrollada en Europa en los últimos cien años ha liberado grandes posibilidades creativas en los seres humanos, pero también poderosos elementos destructivos. Los hombres se han hecho conscientes de su dignidad y responsabilidad individuales, pero se han hallado en una situación dominada por la competitividad universal y el conflicto de intereses. La iniciativa personal se ha convertido en un factor decisivo en la vida, pero también se ha atribuido una creciente importancia a la agresión y la explotación. La suma total de aislamiento y soledad ha crecido por encima de lo deseable, y las condiciones sociales hacen que las personas se traten entre sí como cosas y no como personas. Uno de los remedios más falsos y peligrosos contra el aislamiento consiste en buscar protección en sistemas autoritarios irracionales tales como el fascismo.

La revisión radical del freudismo en Fromm tiene una componente marxista, tanto porque explica las relaciones humanas en términos de historia y no de mecanismos defensivos y energía instintiva, como porque se basa en juicios de valor acordes con el pensamiento de Marx. Fromm considera los *Manuscritos de 1844* como la exposición fundamental de la doctrina de Marx; subraya que no existe un cambio esencial entre esta obra y *El capital* (defendiendo esta tesis en discusión con Daniel Bell), pero considera que el *élan* de los primeros textos se pierde en las obras posteriores. La cuestión central, afirma, es la de la alienación, que representa la suma de escla-

vitud, aislamiento, infelicidad y desgracia humana. Las doctrinas totalitarias y los regímenes comunistas no tienen en este particular nada en común con la visión humanista de Marx, cuyos principales valores son la solidaridad voluntaria, la expansión de las facultades creativas del hombre, la libertad de toda coerción y de la autoridad irracional.

Las ideas de Marx son una rebelión contra las condiciones en las que hombres y mujeres pierden su humanidad y se convierten en mercancías, pero también una profesión de fe optimista en su capacidad para volver a ser humanos de nuevo, conseguir la libertad no sólo de la pobreza, sino también para desarrollar sus facultades creativas. Es absurdo interpretar el materialismo histórico de Marx en el sentido de que las personas están siempre movidas por intereses materiales. Por el contrario, Marx creía que los hombres perdían su verdadera naturaleza cuando las circunstancias les obligaban a no cuidar por nada más que por sus intereses. Para Marx, el principal problema era cómo liberar al individuo de las cadenas de la dependencia y permitir a los seres humanos vivir de nuevo en relaciones de fraternidad. Marx no dijo que el hombre debía ser eternamente el juguete de fuerzas irracionales que escapaban a su control; por el contrario, afirmó que el hombre podía ser dueño de su destino. Si, en la práctica, los productos alienados del trabajo humano se convertían en fuerzas antihumanas, si las personas sucumbían a la falsa conciencia y a las falsas necesidades y si (como habían dicho tanto Marx como Freud) no comprendían sus verdaderos motivos, todo ello no era porque así lo exigía su naturaleza. Por el contrario, una sociedad dominada por la competencia, el aislamiento, la explotación y la enemistad era contraria a la naturaleza humana, que —como Marx creía no menos que Hegel o Goethe— hallaba su verdadera satisfacción en el trabajo creativo y la amistad, y no en la agresión o la adaptación pasiva. Marx quería que los hombres se volvieran a unir con la naturaleza y consigo mismos, salvando así la distancia existente entre sujeto y objeto; Fromm, que subraya especialmente este motivo de los *Manuscritos de 1844,* observa que Marx está aquí de acuerdo con toda la tradición del humanismo alemán y también con el budismo Zen. Por supuesto, Marx quiso conocer el final de la pobreza, pero no que el consumo aumentase indefinidamente. Su interés primordial era la dignidad y felicidad humanas; su socialismo no consistía en la satisfacción de las necesidades materiales, sino en crear las condiciones en las que los hombres pudieran realizar su personalidad y se reconciliaran con la naturaleza y con los demás. Los temas de Marx eran la alienación del trabajo, la pérdida de significado en el proceso de trabajo, la transformación de los seres humanos en mercancías; en su opinión, el mal básico del capitalismo no era la injusta distribu-

ción de los bienes, sino la degradación de la humanidad, la destrucción de la «esencia» de la humanidad. Esta degradación afectaba a todos, no sólo a los trabajadores, y por ello el mensaje de emancipación de Marx era universal y no se refería exclusivamente al proletariado. Marx creía que los seres humanos podían comprender su propia naturaleza racionalmente y, con ello, podrían liberarse de las falsas necesidades que estaban en conflicto con ésta: esto podían hacerlo por sí mismos, dentro del proceso histórico, sin ninguna ayuda de fuerzas extrahistóricas. Al afirmar esto, piensa Fromm, Marx estaba en la línea no sólo de los pensadores utópicos del Renacimiento y la Ilustración, sino también con las sectas quiliásticas, los profetas hebreos e incluso con el tomismo.

En opinión de Fromm, toda la cuestión de la liberación humana se resume en la palabra «amor», que consiste en tratar a los demás como un fin y no sólo como un medio; también significa que el individuo no pierde su propia creatividad o se pierde a sí mismo en la personalidad del otro. La agresividad y la pasividad son los dos lados de un mismo fenómeno de degradación, y ambas deben ser sustituidas por un sistema de relaciones basado en el compañerismo sin conformismo y la creatividad sin agresión.

Como se puede ver en este resumen, la adopción que Fromm hace de Marx se basa en una verdadera interpretación de su concepción humanista, pero no obstante es muy selectiva. Fromm no considera las funciones positivas de la alienación o el papel del mal en la historia; para él, al igual que para Feuerbach, la alienación es simplemente mala. Además, Fromm adoptó de Marx sólo la idea final del «ser humano total», la utopía de la reunión con la naturaleza y la perfecta solidaridad entre los hombres, fomentada y no obstaculizada por la creatividad individual. Adopta su utopía, pero ignora toda la parte de la doctrina de Marx que indica cómo llegar hasta ella —su teoría del Estado, el proletariado y la revolución. Al hacerlo ha escogido los aspectos más aceptables y menos controvertidos del marxismo: todo el mundo estaría de acuerdo en que las personas deben vivir en buenas relaciones y no degollarse mutuamente, y que es mejor ser libre y creativo que no sofocado y oprimido. En resumen, el marxismo de Fromm es poco más que una serie de aspiraciones triviales. Tampoco está claro a partir de su análisis cómo llegaron los hombres a estar dominados por el mal y la alienación, o qué motivos hay para esperar que al final prevalezcan las tendencias positivas sobre las destructivas. La ambigüedad de Fromm es típica del pensamiento utópico en general. Por otra parte, afirma que deriva su ideal de la naturaleza humana tal como es realmente, aunque no está realizada en la actualidad; en otras palabras, el verdadero destino del hombre consiste

en desarrollar su personalidad y vivir en armonía con los demás; pero, por otra parte, es consciente de que la «naturaleza humana» es también un concepto normativo. Obviamente, el concepto de alienación (o de deshumanización del hombre) y también la distinción entre necesidades verdaderas y falsas deben, para ser algo más que un conjunto de normas arbitrarias, estar basados en alguna teoría de la naturaleza humana tal y como la conocemos en el presente, si bien en un estado «no desarrollado». Pero Fromm no explica cómo conocemos que la naturaleza exige, por ejemplo, más solidaridad y menos agresión. Es cierto que de hecho las personas son capaces de solidaridad, amor, amistad y autosacrificio, pero de ahí no se sigue que quienes exhiben estas cualidades sean más «humanos» que sus opuestos. La descripción que hace Fromm de la naturaleza humana presenta así una ambigua mezcla de ideas descriptivas y normativas, que es también característica de Marx y de muchos de sus seguidores.

Fromm hizo mucho por popularizar la idea de Marx como humanista, y tuvo indudablemente razón al luchar contra la cruda y primitiva interpretación del marxismo como una teoría «materialista» de los motivos humanos y conducente al despotismo. Pero no analizó la relación existente entre el marxismo y el comunismo moderno, diciendo simplemente que el comunismo totalitario era contrario a los ideales de los *Manuscritos de 1844*. Su descripción de Marx es casi tan unilateral y simplista como la que critica, que presenta al marxismo como una preparación del estalinismo. En cuanto a la armonía preestablecida entre el marxismo y el budismo Zen, se basa en algunas frases de los *Manuscritos* acerca de la vuelta a la unión con la naturaleza. Estas están, sin duda, en consonancia con la apocalíptica idea del joven Marx de una reconciliación total y absoluta de todo con todo, pero es una exageración considerarlas como parte del núcleo central de la doctrina marxista. De hecho, Fromm sólo conserva aquella parte de la doctrina de Marx que éste tuvo en común con Rousseau.

7. *La teoría crítica (continuación). Jürgen Habermas*

Habermas (nacido en 1929) es considerado como uno de los más importantes filósofos alemanes de la actualidad. Los títulos de sus principales obras —*Theorie und Praxis* (1963), *Erkenntnis und Interesse* (1968), *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (1970)— apuntan hacia sus principales intereses filosóficos. Su obra incluye un análisis antipositivista acerca de los vínculos existentes entre el razo-

namiento teórico —no sólo en las ciencias sociales e históricas, sino también en la historia natural— y las necesidades prácticas, intereses y conducta de los seres humanos. Sin embargo, no es una sociología del conocimiento, sino más bien una crítica epistemológica destinada a mostrar que ninguna teoría puede basarse propiamente en los criterios propuestos por las escuelas positivista y analítica, que el positivismo contiene supuestos no dictados por intereses teóricos, pero que es posible hallar un punto de vista a partir del cual coincidan el interés práctico y la perspectiva teórica. Estos temas entran ciertamente dentro de la esfera de intereses de la Escuela de Frankfurt; pero Habermas muestra una mayor precisión analítica que sus mentores de la generación anterior.

Habermas adopta el tema de Horkheimer y Adorno de la «dialéctica de la Ilustración»: el proceso por el que la Razón, intentando emancipar a la humanidad de los prejuicios, se vuelve por su propia lógica interna contra ella misma y sirve para mantener el prejuicio y la autoridad. En el período clásico de la Ilustración, representado por Holbach, la Razón se consideró a sí misma como un arma en la lucha social e intelectual contra el orden existente, y tuvo la virtud esencial de una gran osadía en su ataque. Para ella el mal y la falsedad eran una y la misma cosa, y también la liberación y la verdad. No pretendía acabar con toda valoración, pero afirmaba abiertamente los valores por los que se guiaba. La Razón de Fichte, que se basaba en la crítica kantiana, y por tanto no podía invocar al oráculo del empirismo, fue consciente, no obstante, de su propio carácter práctico. Los actos de comprensión y de constitución del mundo coincidían en ella, como también la Razón y la Voluntad; el interés práctico del yo autoliberador no estaba entonces separado de la actividad teórica de la Razón. También para Marx, la Razón era una facultad crítica pero, en contraste con la idea de Fichte, su fuerza no estaba en la conciencia moral, sino en el hecho de que su actividad emancipatoria coincidía con el proceso de la emancipación social; la crítica de la falsa conciencia era al mismo tiempo el acto práctico de abolir las condiciones sociales a que se debía la falsa conciencia. Así, en la versión de Marx, la Ilustración mantuvo expresamente el vínculo existente entre Razón e interés. Sin embargo, con el progreso de la ciencia, la tecnología y la organización se había roto este vínculo; la Razón perdió gradualmente su función emancipatoria, mientras que la racionalidad pasó a restringirse gradualmente a la eficacia técnica, sin proponerse ya fines, sino sólo organizando medios. La Razón adoptó un carácter instrumental, abandonando su función generadora de significado para servir a los fines de la tecnología material o social; la Ilustración se volvió así contra sí misma. El engaño de que

la Razón era independiente de los intereses humanos fue sancionado por la epistemología del positivismo como un programa científico libre de juicios de valor y, por tanto, incapaz de realizar funciones emancipatorias.

Sin embargo, Habermas, al igual que el resto de la Escuela de Frankfurt, no se interesa por el «primado de la práctica» en el sentido de Lukács o el del pragmatismo. Se interesa por la vuelta a la idea de praxis como distinta de la técnica, esto es, recuperando el concepto de Razón consciente de sus funciones prácticas, no sometida a fines impuestos «desde fuera», sino abarcando de algún modo fines sociales en virtud de su propia racionalidad. Con ello busca una facultad intelectual que pueda sintetizar la razón práctica y teórica, capaz de identificar el sentido de los objetos y que no quiera ni pueda ser neutral con respecto a los fines.

Sin embargo, la esencia de la crítica de Habermas radica en su afirmación de que de hecho esta neutralidad no se ha alcanzado, ni puede alcanzarse nunca, y de que los programas positivistas y la idea de teoría libre de los valores son, por tanto, una ilusión de la Ilustración en su etapa de autodestrucción. Husserl había afirmado con razón que los llamados hechos u objetos considerados por la ciencia natural como una realidad acabada, como cosas-en-sí no elaboradas, se organizan de hecho en un *Lebenswelt* primario y creado espontáneamente, y que toda ciencia deriva de una razón prerreflexiva un repertorio de formas dictadas por diversos intereses prácticos humanos. Sin embargo, se equivocó al suponer que su propia idea de una teoría purgada de estos residuos prácticos podría utilizarse después para fines prácticos; la fenomenología no podía proponer una cosmología, una idea de orden universal, y esta idea era indispensable para que la teoría tuviese una finalidad de orden práctico. Las ciencias naturales, prosigue Habermas, se constituyen sobre la base del interés técnico. No son neutrales en el sentido de que su contenido no está influido por consideraciones prácticas; el material que están preparadas a admitir en su almacén no es un reflejo de los hechos existentes en el mundo, sino una expresión de la eficacia de las operaciones técnicas prácticas. Las ciencias histórico-hermenéuticas están también determinadas en parte por intereses prácticos, si bien de otro modo: en su caso el «interés» consiste en preservar y aumentar el área posible de comprensión entre los seres humanos, a fin de mejorar la comunicación. La actividad teórica no puede rehuir el interés práctico: la relación sujeto-objeto conlleva en sí algún grado de interés y ninguna parte del conocimiento humano es inteligible excepto en relación a la historia de la especie humana, en la cual se cristalizan los intereses prácticos; todos los criterios cognitivos deben su validez

al interés por el que se gobierna todo conocimiento. El interés opera en tres ámbitos o «medios» —el trabajo, el lenguaje y la autoridad—, y a estos tipos de interés corresponden respectivamente las ciencias naturales, histórico-hermenéuticas y sociales. Sin embargo, en la autorreflexión, o «reflexión sobre la reflexión», coinciden interés y conocimiento, y es en este ámbito donde se configura la «razón emancipatoria». Si no podemos descubrir el punto en el que coincidan la razón y la voluntad o la determinación de los fines y el análisis de los medios, estaremos condenados a una situación en la cual, por una parte, tenemos una ciencia aparentemente natural y, por otra, decisiones fundamentalmente irracionales en cuanto a los fines: estas últimas no podrán ser criticadas racionalmente, siendo todas tan válidas como las demás.

Habermas no van tan lejos como Marcuse en la crítica de la ciencia: no afirma que el mismo contenido de la ciencia moderna, por oposición a su aplicación técnica sirve a fines antihumanos, o que la moderna tecnología sea inherentemente destructiva y no pueda ser utilizada para el bien de la humanidad, sino que debe ser sustituida por una tecnología diferente. Decir esto sólo tendría sentido si pudiéramos proponer alternativas a la ciencia y tecnología existentes, algo que Marcuse es incapaz de hacer. La ciencia y la tecnología, que forman un todo indiferenciado, no son totalmente inocentes con respecto a sus aplicaciones, cuando éstas toman la forma de armas para la destrucción masiva y la organización de la tiranía. La cuestión es que las modernas fuerzas productivas y la ciencia se han convertido en elementos de legitimación política de las modernas sociedades industrializadas. Las «sociedades tradicionales» basaron la legalidad de sus instituciones en interpretaciones del mundo míticas, religiosas o metafísicas. El capitalismo, al poner en movimiento el mecanismo autopropulsor del desarrollo de las fuerzas productivas, ha institucionalizado el fenómeno del cambio y la novedad, la quiebra de los principios tradicionales de legitimación y autoridad, y los ha sustituido por normas correspondientes a las del intermedio comercial equivalente —el imperio de la reciprocidad como base de organización social. De esta forma, las relaciones de propiedad han perdido su significación política directa y se han convertido en relaciones de producción gobernadas por las leyes del mercado. Las ciencias naturales empezaron a definir su alcance en términos de su aplicación técnica. Al mismo tiempo, con la evolución del capitalismo, cada vez se hizo más importante la intervención del Estado en el ámbito de la producción y el intercambio, con el resultado de que la política dejó de ser sólo una parte de la «superestructura». La actividad política del estado —representada como un medio puramente técnico

para mejorar la organización de la vida pública— tendió a unirse con la ciencia y la tecnología, que supuestamente servían al mismo fin; la línea divisoria entre las fuerzas productivas y la legitimación del poder quedó así oscurecida, en contraste con el capitalismo de la época de Marx, en donde estaban claramente separadas las funciones productivas y políticas. Con ello empezó a quedar desfasada la teoría política marxiana de la base y la superestructura, como también su teoría del valor (por la enorme importancia de la ciencia como fuerza productiva). La ciencia y la tecnología asumieron funciones «ideológicas» en el sentido de que produjeron una imagen de la sociedad basada en un modelo técnico, e ideologías tecnocráticas que privan a las personas de conciencia política (esto es, conciencia de los fines sociales), y suponen que todos los problemas humanos son de orden técnico y organizatorio y pueden ser resueltos por medios científicos. La mentalidad tecnocrática hace más fácil manipular a las personas sin violencia y constituye un paso más hacia la «reificación», que borra toda distinción entre la actividad técnica, que en sí no tiene nada que decir acerca de los fines, y las relaciones específicamente humanas. En una situación en la que las instituciones estatales tienen una poderosa influencia en la economía, también han cambiado de carácter los conflictos sociales y guardan un menor parecido con el antagonismo de clases tal y como lo entendió Marx. La nueva ideología no es ya simplemente una ideología, sino que está unida al mismo proceso del progreso técnico; es difícil de identificar, con el resultado de que la ideología y las condiciones sociales reales no pueden ya contrastarse como lo hizo Marx.

El incremento de las fuerzas productivas no tiene en sí un efecto emancipatorio; por el contrario, en su forma «ideologizada» tiende a que las personas se conceptúen como cosas, y a obviar la distinción entre tecnología y praxis —significando este último término la actividad espontánea en la que el sujeto actuante determina sus propios fines.

La finalidad de la crítica de Marx era que las personas se convirtieran en verdaderos sujetos, esto es, que controlaran racional y conscientemente el proceso de sus vidas. Pero la crítica fue ambigua en tanto que como autorregulación de la vida social podía ser entendida o como un problema práctico o como un problema técnico, y en este último caso podía ser considerada como un proceso manipulativo similar a la manipulación técnica de objetos inanimados, que es lo que sucede tanto en la planificación socialista como en el socialismo burocrático. De esta forma no se resuelve, sino que se agrava, la reificación. Por otra parte, la verdadera emancipación consiste en la vuelta a la «praxis» como categoría que supone la participación activa de

todos en el control de los fenómenos sociales; en otras palabras, las personas deben ser sujetos y no objetos. Para este fin, como observa Habermas, debe haber una mejora de la comunicación humana, libre discusión de los sistemas de poder existentes y una lucha contra la despolitización de la vida.

La crítica de Marx en *Conocimiento e interés* va incluso más allá. Habermas afirma que Marx redujo finalmente la autocreación de la especie humana al proceso del trabajo productivo, y al hacerlo se cerró a una plena comprensión de su propia actividad crítica: la reflexión en sí aparece en su teoría como un elemento de trabajo científico en el mismo sentido en que lo es en la ciencia natural, es decir, troquelada según el modelo de la producción material. Por ello, la crítica como praxis, como actividad subjetiva basada en la autorreflexión, no llegó a madurar en la obra de Marx como forma separada de actividad social. En esta misma obra Habermas critica al cientifismo, a Mach, Peirce y Dilthey, y afirma que las formas de autoconocimiento metodológico de las ciencias naturales o históricas reflejan también una comprensión de su *status* cognitivo y de los intereses subyacentes a ellas. Sin embargo, subraya el potencial «emancipador» del psicoanálisis, que en su opinión hace posible adoptar un punto de vista en el que coinciden en autorreflexión la actuación de la razón, el interés y la emancipación o, por decirlo con otras palabras, se identifican el interés cognitivo y el práctico. El esquema de Marx no puede proporcionar la base de esta unidad, pues redujo la característica específica de la especie humana a la capacidad de acción instrumental (por contraposición a la puramente adaptativa), lo que significa que no pudo interpretar las relaciones entre ideología y autoridad en términos de comunicación distorsionada, sino que las redujo a relaciones que brotaban del trabajo humano y en lucha con la naturaleza. (El pensamiento de Habermas no es lo suficientemente claro en este punto, pero al parecer quiere significar que en el psicoanálisis la auscultación es también terapia —la comprensión que el paciente alcanza de su propia situación es al mismo tiempo su cura. Sin embargo, esto no es correcto si sugiere que el acto de comprensión es toda la curación, pues según Freud la esencia del proceso terapéutico consiste en la transferencia, que es un acto existencial y no intelectual.) En la teoría de Marx no tiene lugar esta coincidencia: los intereses de la razón y la emancipación no se unen para formar una única facultad práctico-intelectual. Si éste es el razonamiento de Habermas, su interpretación de Marx varía de la idea de Lukács (que considero que es la correcta) de que el rasgo esencial del marxismo consiste en la doctrina de que el acto de comprensión del mundo y de su transformación se identifican en la situación privilegiada del proletariado.

Habermas no define claramente su concepto clave de «emancipación». Es evidente que, en el espíritu de toda la tradición del idealismo alemán, busca un punto focal en el que se llegue a la identidad entre razón práctica y teórica, conocimiento y voluntad, conocimiento del mundo y movimiento de transformación. Pero nó parece que haya hallado realmente este punto o nos haya mostrado cómo llegar a él. Tiene razón al decir que los criterios de evaluación epistemológica deben ser comprendidos como un elemento de la historia de la especie humana, en la que los procesos del progreso técnico y las formas de comunicación aparecen ambos como variables independientes; que ninguna de las reglas por las cuales determinamos lo que es cognitivamente válido tiene una base trascendental (como en Husserl); y que los criterios positivistas de validez del conocimiento se basan en una valoración relacionada con las facultades técnicas humanas. Pero de ahí no se sigue que haya o pueda haber un lugar privilegiado desde el cual pueda eliminarse la distinción entre conocimiento y voluntad. Puede suceder que, en algunos casos, los actos de autocomprensión de los individuos o las sociedades sean ellos mismos parte de la conducta práctica que conduce a su «emancipación», signifique lo que signifique este término. Pero siempre podrá plantearse la cuestión: ¿mediante qué criterios podemos juzgar la precisión de esta autocomprensión, y a partir de qué principio decidimos que la «emancipación» consiste en una cosa antes que en otra? En el segundo punto no podemos evitar la adopción de una decisión que va más allá de nuestro conocimiento del mundo. Si creemos que podemos llegar a estar dotados de cierta fuerza espiritual superior que distinga entre el bien y el mal y, en el mismo acto, determine lo verdadero y lo falso, no estaremos efectuando ninguna síntesis, sino sólo sustituyendo los criterios de verdad por los criterios de un bien arbitrariamente establecido: esto es, estamos volviendo a un pragmatismo individual o colectivo. La «emancipación» en el sentido de una unión entre la razón analítica y práctica sólo es posible, como hemos visto, en los casos de iluminación religiosa, donde el conocimiento y el acto existencial de «compromiso» llegan a ser realmente idénticos. Pero no hay nada más peligroso que suponer que la actuación de la razón pueda fundarse totalmente en estos actos. De hecho, es cierto que la razón analítica, o el cuerpo general de reglas por las que funciona la ciencia, no puede proporcionar su propia base; las reglas son aceptadas porque son instrumentalmente efectivas, y si existen normas trascendentales de racionalidad, no nos son conocidas. La ciencia puede funcionar sin preocuparse por la existencia de estas normas, pues no hay que confundir la ciencia con la filosofía de la ciencia. Las decisiones acerca del bien y el mal y acerca del significado del universo no pueden tener

un fundamento científico; estamos obligados a tomar estas decisiones, pero no podemos convertirlas en actos de comprensión intelectual. La idea de una razón superior que sintetice estos dos aspectos de la vida sólo puede realizarse en el ámbito del mito, o permanecer como una pía aspiración de la metafísica alemana.

Otro miembro de la joven generación de la Escuela de Frankfurt es Alfred Schmidt, cuyo libro sobre el concepto de naturaleza en Marx (1964) es una interesante y valiosa contribución al estudio de esta compleja cuestión. Schmidt afirma que el concepto de naturaleza en Marx contiene ciertas ambigüedades, por lo cual ha sido interpretado de formas muy diversas (la naturaleza como continuación del hombre, el regreso a la unidad, etc.; por el contrario, el hombre como creación de la naturaleza, definido por sus intentos por hacer frente a sus fuerzas externas). Schmidt afirma que la doctrina de Marx no puede ser interpretada en última instancia como un sistema inequívocamente «monista», pero que el materialismo de Engels estaba en línea con un aspecto esencial del pensamiento de Marx.

Iring Fetscher, indudablemente uno de los más destacados historiadores del marxismo, sólo puede ser considerado como miembro de la Escuela de Frankfurt en el sentido muy amplio de que sus obras muestran su actitud receptiva hacia aquellos aspectos del marxismo por los que se interesan los escritores de esta Escuela. Su gran mérito consiste en haber expuesto lúcidamente las diferentes versiones y posibles interpretaciones de la herencia de Marx, pero su propia posición filosófica no parece basarse en las típicas ideas de la Escuela de Frankfurt, tales como la dialéctica negativa y la razón emancipatoria. Aparte de su loable claridad, sus obras se caracterizan por la moderación y por la amplitud de miras del historiador.

8. *Conclusión*

Cuando consideramos el lugar de la Escuela de Frankfurt en la evolución del marxismo, hallamos que su mérito central fue su antidogmatismo filosófico y la defensa de la autonomía del razonamiento teórico. Se liberó de la mitología del proletariado infalible y de la creencia de que las categorías de Marx eran adecuadas a la situación y problemas del mundo moderno. También se propuso rechazar todos los elementos o variedades del marxismo que postulan una base absoluta y primaria del conocimiento y la práctica. Contribuyó al análisis de la «cultura de masas» como fenómeno que no puede interpretarse en categorías de clase en la acepción marxiana del término. También contribuyó a la crítica de la filosofía cientifista, llamando la aten-

ción (si bien en términos más bien generales y no metódicos) a los supuestos normativos latentes de los programas científicos.

Por otra parte, los filósofos de Frankfurt tienen su lado débil en su constante proclamación de una «emancipación» ideal, que nunca explicaron adecuadamente. Esto creó la ilusión de que mientras condenaban la «reificación», el valor de cambio, la cultura comercializada y el cientifismo estaban ofreciendo algo más, si bien la mayoría de lo que estaban ofreciendo era en realidad la nostalgia de la cultura precapitalista de una élite. Insistiendo en la vaga perspectiva de una fuga universal de la civilización actual, fomentaron inconscientemente una actitud de protesta necia y destructiva.

En resumen, la fuerza de la Escuela de Frankfurt consistió en la pura negación, y su peligrosa ambigüedad radica en el hecho de que no admitiría abiertamente esto, sino que con frecuencia sugirió lo contrario. No fue tanto una continuación del marxismo en alguna dirección como un ejemplo de su disolución y parálisis.

Capítulo 11

HERBERT MARCUSE: EL MARXISMO COMO LA UTOPIA TOTALITARIA DE LA NUEVA IZQUIERDA

Marcuse no empezó a ser conocido fuera de los círculos académicos hasta finales de los años sesenta, época en que fue aclamado como líder ideológico del movimiento estudiantil en EE. UU., Alemania y Francia. No hay razón para suponer que buscó el liderazgo intelectual de la «revolución estudiantil», pero cuando se le otorgó no puso objeción alguna. Su marxismo, si así puede llamarse, es una curiosa mezcla ideológica. Teniendo como origen una interpretación de Hegel y Marx como profetas de una utopía racionalista, se desarrolló en una ideología popular de «revolución global» en la que la liberación sexual jugaba un papel dominante, y en la que se desplazaba directamente a la clase trabajadora del centro de atención, en favor de los estudiantes, las minorías raciales y el lumpenproletariado. Durante los años setenta declinó considerablemente la importancia de Marcuse, pero aún merece la pena estudiar su filosofía, menos en razón de sus méritos intrínsecos que por el hecho de que coincidió con una tendencia importante, si bien quizá efímera, de los cambios ideológicos de nuestra época. También sirve para ilustrar la sorprendente variedad de usos que puede hacerse de la doctrina marxista.

Por cuanto atañe a su interpretación del marxismo, Marcuse suele ser considerado como miembro de la Escuela de Frankfurt, a la que está vinculado por su dialéctica negativa y su fe en las normas trascendentales de racionalidad. Nacido en Berlín en 1898, en 1917-1918 perteneció al Partido Socialdemócrata, pero lo abandonó, según escribió más tarde, tras el asesinato de Liebknecht y Rosa Luxem-

burgo; desde entonces no estuvo afiliado a ningún partido político. Estudió en Berlín y Friburgo de Brisgovia, donde obtuvo su doctorado (bajo supervisión de Heidegger) con una disertación sobre Hegel. En 1931 se publicó su *Hegels Ontologie und Grundzüge einer Theorie der Geschichtlichkeit* *. Antes de emigrar de Alemania escribió también diversos artículos que indicaban claramente el curso de su pensamiento; fue uno de los primeros en llamar la atención hacia la importancia de los *Manuscritos de París*, de Marx, inmediatamente tras su publicación. Emigró tras la subida al poder de Hitler, pasó un año en Suiza y a continuación se trasladó definitivamente a los Estados Unidos. Trabajó hasta 1940 en el Institute for Social Research, creado por *émigrés* alemanes en Nueva York, y durante la guerra sirvió en el Office of Strategic Services —hecho que, cuando se conoció posteriormente, contribuyó a destruir su popularidad en el movimiento estudiantil. Enseñó en diversas universidades americanas (Columbia, Harvard, Brandeis y desde 1965 en San Diego) y se jubiló en 1970. En 1941 publicó *Reason and Revolution* **, una interpretación de Hegel y Marx con especial referencia a la crítica del positivismo. *Eros and Civilization* (1955) fue el intento de crear una nueva utopía a partir de la teoría freudiana de la civilización, y también de refutar el marxismo «desde dentro». *Soviet Marxism* apareció en 1958, y en 1964 publicó su obra quizá más leída, una crítica general de la civilización tecnológica titulada *One-Dimensional Man*. También llamaron la atención algunos escritos menores, sobre todo «Represive Tolerance» en 1965 y una serie de ensayos de los años cincuenta y sesenta publicados en 1970 con el título de *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics and Utopia*.

1. *Hegel y Marx* versus *el positivismo*

Marcuse tiene un conjunto de objetivos perennes tales como el «positivismo» (definido de forma muy personal), la civilización tecnológica basada en el culto al trabajo y la producción (pero no del consumo y el lujo), los valores de la clase media americana, el «totalitarismo» (definido de forma tal como para hacer de los Estados Unidos su muestra ejemplar) y todos los valores e instituciones asociados a la democracia liberal y la tolerancia. Según Marcuse, todos

* Trad. castellana de M. Sacristán, con el título de *La ontología de Hegel*, Ed. Martínez Roca.

** Trad. castellana de Julieta Fombona, titulada *Razón y revolución*, Alianza Editorial, colección «El Libro de Bolsillo», núm. 292.

estos objetos de ataque constituyen un todo integral, por lo que se esfuerza en probar su fundamental unidad.

Marcuse sigue a Lukács en su ataque al positivismo por su «culto a los hechos» (expresión no definida más precisamente), que nos impide considerar la «negatividad» de la historia. Pero, al contrario que Lukács, cuyo marxismo se centra en la dialéctica entre sujeto y objeto y en la «unidad de la teoría y la práctica», Marcuse pone más énfasis en la función negativa y crítica de la razón, que proporciona estándares por los cuales puede juzgarse cualquier realidad social. Concuerda con Lukács en subrayar el vínculo existente entre el marxismo y la tradición hegeliana, pero difiere completamente de él por lo que respecta a su naturaleza: la base esencial de la dialéctica hegeliana y marxiana, según Marcuse, no es el movimiento hacia la identidad de sujeto y objeto, sino hacia la realización de la razón, que es al mismo tiempo la realización de la libertad y la felicidad.

En sus artículos publicados en los años treinta, Marcuse expresó ya su idea de que la razón es la categoría fundamental que proporciona el vínculo entre la filosofía y el destino humano. Esta idea de la razón fue desarrollada a partir de su convicción de que la realidad no es «directamente» razonable, pero puede ser reducida a la racionalidad. La filosofía idealista alemana convirtió la razón en el supremo tribunal de apelación, juzgando la realidad empírica mediante criterios no empíricos. La razón en este sentido presupone la libertad, pues sus pronunciamientos carecerían de significado si los hombres no fuéramos completamente libres para juzgar el mundo en que vivimos. Sin embargo, Kant transfirió realidad a la esfera interna, haciendo de ella un imperativo moral, mientras que Hegel la encerró en los límites de la necesidad. Pero la libertad de Hegel sólo es posible gracias a la actuación de la razón por la cual el hombre es consciente de su identidad real. De esta forma, Hegel aparece en la historia de la filosofía como defensor de los derechos de la razón que revela a los seres humanos su propia verdad, esto es, las exigencias imperativas de la verdadera humanidad. La actuación autotransformadora de la razón crea la dialéctica de la negatividad que abre nuevos horizontes en cada etapa histórica, avanzando más allá de las posibilidades empíricamente conocidas de la época. Con ello la obra de Hegel es una llamada al perpetuo inconformismo y una reivindicación de la revolución.

Sin embargo —y ésta es una de las principales afirmaciones de *Razón y revolución*—, la exigencia de que sea la razón la facultad rectora del mundo no es una prerrogativa del idealismo. El idealismo alemán prestó su servicio a la civilización luchando contra el empirismo inglés, que impedía a los hombres ir más allá de los «hechos»

o apelar a conceptos racionales *a priori*, y *consecuentemente* defendía el conformismo y el conservadurismo social. Pero el idealismo crítico consideró la razón como facultad ubicada sólo en el sujeto pensante, y no consiguió relacionar sus exigencias con la esfera de las condiciones sociales materiales: ésta iba a ser la tarea de Marx. Gracias a él, el postulado de la realización de la razón se convirtió en el postulado de la racionalización de las condiciones sociales de acuerdo con el «verdadero» concepto o verdadera esencia de la humanidad. La realización de la razón es entonces simultáneamente la trascendencia de la filosofía, descargando así plenamente su función crítica.

El positivismo, que no es tanto una negación de la filosofía crítico-dialéctica como de la filosofía sin más (pues la verdadera filosofía ha sido siempre antipositivista), se basa en aceptar los hechos de la experiencia y en afirmar así la validez de toda situación. En términos positivistas es racionalmente imposible designar objetivos: éstos sólo pueden ser el resultado de decisiones arbitrarias, sin fundamento racional. Pero la filosofía, cuya tarea consiste en buscar la verdad, no teme las utopías, pues la verdad es una utopía en tanto no pueda ser realizada en el orden social existente. La filosofía crítica debe apelar al futuro, y por tanto no puede basarse sólo en hechos, sino sólo en las exigencias de la razón: se interesa por lo que el hombre puede ser, y con su ser esencial, y no con su estado empírico. Por el contrario, el positivismo santifica todo compromiso con el orden existente y abdica de todo derecho a juzgar las condiciones sociales.

El espíritu del positivismo se refleja ejemplarmente en la sociología —no en una determinada escuela sociológica, sino en la sociología en sí, como rama del conocimiento regida por las reglas comteanas. La sociología de este tipo se limita deliberadamente a observar y describir los fenómenos sociales, y si va tan lejos como para investigar las leyes de la vida comunitaria, se niega a ir más allá de las leyes vigentes en ese momento. Por ello la sociología es un instrumento de adaptación pasiva, mientras que el racionalismo crítico deriva de la misma razón la fuerza con la que exige la sumisión del mundo a la razón.

Y aún más: el positivismo es no sólo equivalente al conformismo, sino el aliado de todas las doctrinas y movimientos sociales totalitarios; su principio rector es el orden, y está siempre dispuesto a sacrificar la libertad al orden que proporcionan los sistemas autoritarios.

Resulta claro que toda la argumentación de Marcuse se basa en la creencia de que podemos conocer, independientemente de los criterios empíricos, las exigencias trascendentales de racionalidad según las cuales hemos de juzgar el mundo; y también de que podemos conocer aquello que constituye la esencia de la humanidad, o cómo

sería un «verdadero» ser humano por contraste con uno empírico. La filosofía de Marcuse sólo puede ser entendida sobre la base de la trascendentalidad de la razón, más el supuesto de que la razón «se manifiesta» sólo en el proceso histórico. Sin embargo, esta doctrina se basa tanto en falacias lógicas como históricas.

La interpretación que Marcuse hace de Hegel es casi exactamente la misma que la que criticó Marx a los jóvenes hegelianos. Hegel es presentado simplemente como el defensor de la razón suprahistórica, que evalúa los hechos mediante sus propios criterios. Ya hemos observado en varias ocasiones cuan ambiguo es el pensamiento de Hegel sobre el particular; pero es una parodia de sus ideas ignorar completamente su tendencia antiutópica y reducir su doctrina a la creencia en una razón trascendental que dice a los hombres cómo alcanzar la «felicidad». Además, es más que erróneo considerar a Marx como un filósofo que transfirió las categorías de la lógica hegeliana al ámbito de la política. La argumentación de Marcuse ignora todos los rasgos esenciales de la crítica que hizo Marx a Hegel y a la izquierda hegeliana. En su voluntad de presentar a Hegel como defensor de la libertad contra cualquier tipo de régimen autoritario, no menciona la crítica marxiana de la «inversión de sujeto y predicado» en Hegel, inversión por la que se hacen depender los valores de la vida individual de las exigencias de la razón universal. Además esta crítica, independientemente de que se base o no en una interpretación auténtica, fue el punto de partida de la utopía de Marx, y es forzar la historia ignorarla a fin de establecer un tránsito armonioso de Hegel a Marx. La imagen queda más distorsionada aún con la supresión de la crítica marxiana de los jóvenes hegelianos y de su interpretación fichteana de Hegel. La afirmación de la propia posición filosófica de Marx se basó principalmente en su emancipación de la fe jovenhegeliana en la soberanía de la razón suprahistórica —la misma fe que Marcuse pretende adscribir a Marx.

Estas distorsiones permiten a Marcuse afirmar que las modernas doctrinas totalitarias no tienen nada que ver con la tradición hegeliana, sino que son la encarnación del positivismo. Sin embargo, ¿en qué consiste el positivismo? Marcuse se limita a la etiqueta del «culto a los hechos» y enumera como sus principales representantes a Comte, Friedrich Stahl, Lorenz von Stein e incluso Schelling. Sin embargo, ésta es una confusión de ideas basada en una exposición ahistórica y arbitraria. La «filosofía positiva» de Schelling no tiene en común con el positivismo histórico más que el nombre. Stahl y Stein fueron de hecho conservadores, como también lo fue Comte en cierto sentido. Pero Marcuse se propone describir como «positivistas» a todos los defensores de un determinado orden social, para proclamar a con-

tinuación, contra toda evidencia, que todos los empiristas, esto es, todos los que pretendieron someter la teoría a la prueba de los hechos, eran automáticamente conservadores. El positivismo en sentido histórico —en oposición al sentido en que apenas puede distinguirse a Schelling de Hume— supone el principio, entre otros, de que el valor cognitivo del conocimiento depende de su contraste empírico: con ello la ciencia no puede trazar una línea entre lo esencial y lo fenoménico, a la manera de Platón o Hegel, ni podemos decir que un determinado estado de cosas es inconsistente con el verdadero concepto de estas cosas. El positivismo, es cierto, no nos proporciona el método para determinar la norma de un «verdadero» ser humano o una «verdadera» sociedad. Pero el empirismo en modo alguno nos obliga a concluir que los «hechos» o instituciones sociales existentes deben ser defendidos simplemente porque existen: por el contrario, expresamente niega esta conclusión, que considera como lógicamente absurda por las mismas razones por las cuales nos prohíbe deducir juicios normativos de juicios descriptivos.

No sólo se equivoca Marcuse al afirmar el vínculo lógico entre el positivismo y la política totalitaria, sino que su afirmación de que existe una conexión histórica es directamente contraria a los hechos. La concepción positivista que se desarrolló y floreció en Inglaterra a partir de la Edad Media, y sin la cual no tendríamos ciencia moderna, legislación democrática o la idea de derechos humanos, estuvo desde un principio inseparablemente unida a la idea de la libertad negativa y de los valores de las instituciones democráticas. Fue Locke y sus sucesores, y no Hegel, quien fundó y divulgó la doctrina de la igualdad humana, basada en los principios del empirismo, y del valor de la libertad individual bajo la ley. Los positivistas y empiristas del siglo XX, sobre todo la escuela analítica y los llamados empiristas lógicos, no sólo no tuvieron nada que ver con las tendencias fascistas, sino que se opusieron sin excepción a éstas en términos rotundos. No existe, pues, vínculo lógico o histórico alguno entre el positivismo y la política totalitaria, a menos que, como sugieren algunas observaciones de Marcuse, haya que entender la palabra «totalitario» en un sentido tan remoto del habitual como la palabra «positivismo».

Por otra parte, tanto argumentos lógicos como históricos hablan con mucha mayor fuerza en favor de la conexión existente entre el hegelianismo y las ideas totalitarias. Sería absurdo, por supuesto, decir que la doctrina de Hegel lleva a la justificación de los modernos estados totalitarios, pero sería menos absurdo que decir lo mismo del positivismo. Podría hacerse una deducción de este tipo del hegelianismo despojándolo de muchos rasgos importantes, pero en absoluto podría hacerse lo mismo con el positivismo: todo lo que puede ha-

cerse es afirmar sin prueba, como hace Marcuse, que el positivismo significa el culto a los hechos, que por lo tanto es conservador, y que por tanto es totalitario. Es cierto que la tradición hegeliana no desempeñó un papel esencial como base filosófica del totalitarismo no comunista (Marcuse no dice nada de la variedad comunista en este contexto); pero, cuando se plantea el caso de Giovani Gentile, Marcuse afirma simplemente que aunque Gentile utilizó el nombre de Hegel, realmente no tuvo nada en común con él, sino que estaba más cerca del positivismo. Tenemos aquí una confusión entre la «cuestión de derecho» y la «cuestión de hecho», pues Marcuse pretende rebatir la posible objeción de que el hegelianismo fue utilizado, de hecho, como justificación del fascismo. No es responder a esta pregunta decir que se utilizó inadecuadamente.

En resumen, toda la crítica del positivismo realizada por Marcuse, y la mayor parte de su interpretación de Hegel y Marx, son un fárrago de afirmaciones arbitrarias, tanto lógicas como históricas. Además estas afirmaciones están íntegramente ligadas a las ideas positivas de la liberación global de la humanidad y a sus ideas sobre la felicidad, la libertad y la revolución.

2. *Crítica de la civilización contemporánea*

Una vez en posesión de normas trascendentales, o del concepto normativo de «humanidad» en oposición al destino humano empírico, Marcuse examina la cuestión de por qué y en qué aspectos nuestra civilización deja de corresponderse con este modelo. El determinante básico del auténtico concepto de humanidad es la «felicidad», una noción que incluye la libertad y que Marcuse pretende hallar en Marx, aunque Marx no la utiliza en realidad y no está claro cómo puede deducirse de sus escritos. Además del hecho empírico de que los seres humanos buscan la «felicidad», debemos empezar por reconocer que la felicidad es su deber. Para descubrir por qué dejan de afirmar esta exigencia, Marcuse toma como punto de partida la filosofía de la civilización de Freud. La acepta en gran medida por cuanto se refiere a la interpretación de la historia pasada, pero la pone en cuestión por cuanto hace referencia al futuro; de hecho, Freud observó que no existe ley que diga que los seres humanos tienen derecho a la felicidad o puedan estar seguros de alcanzarla. La teoría freudiana de los instintos y de los tres niveles de la psique —el *id,* el *ego* y el *superego*— explica el conflicto existente entre el «principio de placer» y el «principio de realidad», que ha regido todo el desarrollo de la civilización. En *Eros y civilización,* y en tres

conferencias críticas de la teoría de la historia de Freud, Marcuse considera en qué medida es necesario este conflicto. Sus argumentos pueden resumirse del siguiente modo.

Según Freud, existe un conflicto eterno e inevitable entre los valores civilizados y las exigencias de los instintos humanos. Toda la civilización se ha desarrollado a resultas de los esfuerzos de la sociedad por reprimir los deseos instintivos de los individuos. Eros, o el instinto de vida, no estuvo originalmente limitado a la sexualidad en sentido reproductivo: la sexualidad era una característica universal del organismo humano en su conjunto. Sin embargo, a fin de desarrollar un trabajo productivo, que en sí no proporciona placer, la especie humana halló necesario limitar el ámbito de la experiencia sexual a la esfera genital y limitar incluso al mínimo esta estrecha concepción de la sexualidad. El cúmulo de energía así liberada fue dedicada entonces no al placer, sino a la lucha con el entorno. De igual modo, el otro determinante básico de la vida, Thanatos o el instinto de muerte, fue transformado de tal manera que su energía, dirigida exteriormente en la forma de agresión, pudo utilizarse para vencer la naturaleza física y aumentar la eficacia del trabajo. Sin embargo, a resultas de ello la civilización adoptó un carácter represivo, pues los instintos se aplicaron a tareas que no eran «naturales» a ellos. La represión y la sublimación fueron las condiciones para el desarrollo de la cultura, pero al mismo tiempo, según Freud, la represión creó un círculo vicioso. Cuando el trabajo pasó a ser considerado como un bien en sí mismo y se subordinó totalmente el «principio de placer» a su progresiva eficacia, los seres humanos tuvieron que luchar sin cesar contra sus instintos en razón de estos valores, y la suma total de represión hizo posible un mayor avance de la civilización. La represión fue un mecanismo autopropulsor, y los instrumentos producidos por la civilización para disminuir el sufrimiento surgidos de la represión se convirtieron ellos mismos en órganos de represión aún mayor. De esta forma, las ventajas de las libertades producidas por la civilización están contrarrestadas por la progresiva pérdida de libertad, y sobre todo por el volumen cada vez mayor de trabajo alienado —el único tipo de trabajo que permite nuestra civilización.

Marcuse toma nota de esta teoría, pero la modifica en un aspecto esencial, rechazando las predicciones pesimistas de Freud. La civilización, afirma, ha desarrollado de hecho instintos represivos, pero no existe ley alguna de la biología o la historia que exija que esto sea así para siempre. El proceso de represión fue «racional» en el sentido de que, en tanto que las mercancías básicas eran escasas, los hombres sólo podían vivir y mejorar su condición distrayendo sus energías instintivas hacia canales «innaturales» para aumentar la producción

material. Pero una vez que la tecnología hizo posible satisfacer las necesidades humanas sin represión, ésta pasó a ser un mecanismo irracional. Como el trabajo desagradable puede reducirse al mínimo y no existe amenaza de escasez de bienes, la civilización no necesita ya reprimir nuestros instintos: podemos dejar a éstos que recuperen su verdadera función, que es la condición de la felicidad humana. «El tiempo libre puede convertirse en el contenido de la vida y el trabajo puede convertirse en el libre juego de las facultades humanas. De esta forma, la estructura represiva de los instintos se transforma explosivamente: las energías instintivas que no se emplearan ya en un trabajo no gratificante serían liberadas y, como Eros, se esforzarían por universalizar las relaciones libidinosas y desarrollar una civilización libidinosa» *(Five Lectures,* p. 22). La producción dejará de ser considerada como un valor en sí mismo; se romperá el círculo vicioso de mayor producción y mayor represión; se recuperarán el principio de placer y el valor intrínseco del placer, y dejará de existir el trabajo alienado.

Sin embargo, Marcuse deja bien claro que al hablar de la «civilización libidinosa» y de la vuelta de la energía instintiva a sus verdaderas funciones, no tiene en mente el «pansexualismo» o la abolición de la sublimación, por la cual, según Freud, los hombres han hallado una satisfacción ilusoria de sus deseos frustrados en la creatividad cultural. La energía liberada no se manifestará en una forma puramente sexual, sino que erotizará todas las actividades humanas; todas éstas serán placenteras, y el placer será reconocido como un fin en sí. «Ya no son necesarios los incentivos para trabajar. Pues el propio trabajo se ha convertido en el libre juego de las facultades humanas, con lo cual no es necesario sufrimiento alguno para obligar a los hombres a trabajar» *(ibid.,* p. 41). En general, no habrá necesidad de control social del individuo, ya sea de forma institucionalizada o bien interiorizada, y éstas son, según Marcuse, las dos formas de control del totalitarismo. No habrá ya entonces ninguna «colectivización» del yo: la vida será racional y el individuo volverá a ser nuevamente autónomo.

Este aspecto freudiano de la utopía de Marcuse presenta oscuridades en todos sus puntos vitales. La teoría de Freud era que la represión de los instintos era necesaria para hacer posible la existencia de vida social al menos en el sentido específicamente humano. Los instintos están dirigidos hacia la satisfacción de deseos puramente individuales; el instinto de muerte, según Freud, puede obrar o hacia la autodestrucción o bien ser transformado en agresión externa; el hombre deja de ser enemigo de sí mismo sólo en tanto se convierte en

enemigo de los demás. La única forma de evitar que el instinto de muerte se convierta en una fuente de permanente enemistad entre el hombre y sus congéneres consiste en desviar sus energías hacia otros canales. La libido es igualmente asocial, pues considera a los demás seres humanos sólo como posibles objetos de satisfacción sexual. En resumen, los instintos, dejados a sí mismos, no sólo no tienen fuerza alguna para crear una sociedad humana o formar la base de una comunidad, sino que su efecto natural consiste en hacer imposible esta comunidad. Dejando a un lado la dificultad antes apuntada de cómo es posible que las sociedades hayan llegado a cobrar existencia, la situación es, en opinión de Freud, que la sociedad que ya existe sólo puede mantenerse mediante numerosos tabúes, mandatos y prohibiciones, que mantienen los instintos bajo control al precio de un sufrimiento inevitable.

Marcuse no se plantea esta cuestión. Parece estar de acuerdo con Freud en que la supresión de los instintos ha sido necesaria «hasta el presente», pero afirma que ha sido un anacronismo desde la abolición de la escasez. Sin embargo, aun criticando la teoría freudiana del eterno conflicto entre los instintos y la civilización, acepta la idea de que los instintos están esencialmente aplicados a satisfacer el «principio de placer» del individuo. A la vista de esto, no está claro cómo puede mantenerse la civilización libidinosa y qué fuerzas mantendrán unida a la sociedad. ¿Piensa Marcuse, en oposición a Freud, que el hombre es naturalmente bueno y tiene tendencia a vivir en armonía con los demás, y que la agresión es una aberración accidental de la historia que desaparecerá con el trabajo alienado? En ningún lugar lo afirma y, en tanto acepta la teoría freudiana de la clasificación de los instintos, sugiere expresamente lo contrario. Incluso si tuviera razón al afirmar que «en principio» la humanidad tiene plenitud de todo y que no existe problema alguno en la satisfacción de las necesidades materiales, aún no está claro qué fuerzas ha de mantener la nueva civilización en la que todos los instintos se han liberado y han vuelto de nuevo a sus canales originales. Marcuse parece no preocuparse de estos problemas, y se interesa en la sociedad principalmente en tanto ésta constituye un obstáculo para los instintos, esto es, para la satisfacción individual. Parece creer que como se han resuelto todas las cuestiones de la existencia material, ya no son relevantes las exigencias y prohibiciones morales. Así, cuando Jerry Rubin, el ideólogo *hippie* americano, dice en su libro que a partir de entonces las máquinas harán todos los trabajos y dejarán a las personas copular donde y cuando quieran expresa, si bien de forma primitiva y juvenil, la verdadera esencia de la utopía de Marcuse. En cuanto a las reservas de Marcuse de la noción de erotismo, son de-

masiado vagas como para tener un significado tangible. ¿Qué podría significar la erotización de todo el hombre sino su completa aplicación a los placeres sensuales? Este eslogan utópico está desprovisto de contenido; tampoco podemos entender cómo imagina Marcuse que la sublimación freudiana puede seguir vigente cuando han dejado de actuar todos los factores que la hacen posible. Según la sublimación freudiana, expresada en la creatividad cultural, ésta sólo es una satisfacción ilusoria y sustitutiva de los apetitos sexuales que la civilización no nos permite gratificar. Esta teoría puede criticarse y ha sido criticada, pero Marcuse no lo intenta siquiera. Parece suponer que la creatividad cultural ha sido en el pasado un «Ersatz» * tal como lo describió Freud, pero que no obstante proseguirá en el futuro, a pesar de que no habrá ya necesidad de esta sublimación.

La inversión general que hace Marcuse de la teoría freudiana no parece tener otra finalidad inteligible que la vuelta a la existencia presocial. Marcuse lógicamente no reconoce esta conclusión, pero no está claro cómo puede evitarla sin contradicción. Su fidelidad a Marx en este punto es extremadamente dudosa. Marx pensó que la sociedad perfecta del futuro estaría constituida de tal modo que todo individuo consideraría sus propias fuerzas y facultades como fuerzas sociales directas, superando así el conflicto entre las aspiraciones individuales y las necesidades comunitarias. Pero, por otra parte, Marx no compartió la misma idea de Freud acerca de la naturaleza de los instintos. No puede afirmarse sin contradicción que los hombres son inevitable e instintivamente enemigos unos de otros, y que aun así han de liberarse sus instintos para que puedan vivir en paz y armonía.

3. «*El hombre unidimensional*»

Sin embargo, Marcuse critica también la civilización moderna, sobre todo la americana, en términos que no suponen necesariamente la filosofía de la historia de Freud, sino que vuelven al tema de sus estudios hegelianos, esto es, a las normas trascendentales de racionalidad en tanto éstas afectan al problema de la liberación humana. *El hombre unidimensional* es un estudio de este tipo.

La civilización dominante, afirma, es unidimensional en todos los aspectos: ciencia, arte, filosofía, pensamiento cotidiano, sistemas políticos, economía y tecnología. La «segunda dimensión» perdida es el principio negativo y crítico —el hábito de contrastar el mundo como es con el verdadero mundo revelado por los conceptos normativos

* «Sustitución». *(N. del T.)*

de la filosofía, que nos permite comprender la verdadera naturaleza de la libertad, la belleza, la razón, el goce de la vida, etc.

El conflicto filosófico existente entre el pensamiento dialéctico y «formal» se retrotrae hasta Platón y Aristóteles: el primero subrayó la importancia de los conceptos normativos con los cuales se comparan los objetos de la experiencia, mientras que el último desarrolló una «estéril» lógica formal y con ello «separó la verdad de la realidad». Lo que necesitamos ahora, según Marcuse, es la vuelta al concepto ontológico de verdad no simplemente como característica de las proposiciones, sino de la propia realidad: no de una realidad empírica y directamente accesible, sino de una realidad de orden superior, la que percibimos en universales. La intuición de los universales nos conduce a un mundo que, aunque no-empírico, existe a su manera y debe existir. «En la ecuación Razón = Verdad = Realidad..., la Razón es la fuerza subversiva, el "poder de lo negativo" que establece, como Razón teórica y práctica, la verdad de los hombres y las cosas, es decir, las condiciones en las cuales los hombres y las cosas se convierten en lo que realmente son» (*El hombre unidimensional*, p. 123). La verdad de los conceptos se alcanza mediante la «intuición», que es «el resultado de la meditación intelectual metódica» (p. 126). Esta verdad es de carácter normativo, y en ella coinciden Logos y Eros, Va más allá de la lógica formal, que no nos dice nada acerca de la «esencia de las cosas» y restringe el sentido de la palabra «es» a las afirmaciones puramente empíricas. Pero cuando hacemos afirmaciones como «virtud es conocimiento» o «el hombre es libre», «para que estas proposiciones sean verdaderas, la cópula "es" establece un "debe", un *desideratum*. Juzga las condiciones en las cuales la virtud *no* es conocimiento», etc. (p. 133). Por ello la palabra «es» tiene un doble significado empírico y normativo, y esta dualidad es el tema de toda verdadera filosofía. Igualmente, puede hablarse de verdades «esenciales» y «aparentes»: la dialéctica consiste en mantener la tensión entre lo que es esencial, o lo que debe ser, y lo que se manifiesta (esto es, los hechos); por ello, la dialéctica es una crítica de las condiciones reales y un instrumento de liberación social. En la lógica formal se descarta esta tensión y «el pensamiento es indiferente hacia sus objetos» (p. 136), y ésta es la razón por la cual la verdadera filosofía se desarrolló más allá de ella. La dialéctica no puede formalizarse en principio, pues es el pensamiento determinado por la propia realidad. Es una crítica de la experiencia directa, que percibe las cosas en su forma accidental y no penetra en su realidad profunda.

El tipo de pensamiento aristotélico, que limita el conocimiento a la experiencia directa y a las reglas formales del razonamiento, es

la base de toda la ciencia moderna, que ignora deliberadamente la «esencia» normativa de las cosas y relega la cuestión del «deber ser» al ámbito de la preferencia subjetiva. Esta ciencia y la tecnología en ella basada han creado un mundo en el que el dominio de la naturaleza por el hombre va de la mano con su esclavitud en la sociedad. La ciencia y la tecnología de este tipo han elevado realmente los estándares de vida, pero han traído consigo la opresión y la destrucción.

La racionalidad y la manipulación científico-técnica han consolidado nuevas formas de control social. ¿Puede uno limitarse con la suposición de que este resultado científico es obra de una determinada *aplicación* social de la ciencia? Creo que la dirección general en la que llegó a aplicarse era inherente a la ciencia pura aun cuando no se tuvieran presentes fines de orden práctico (...). La cuantificación de la naturaleza, que llevó su explicación en términos de estructuras matemáticas, separó la realidad de todos los fines inherentes y, por consiguiente, separó la verdad del bien, la ciencia de la ética (...). Se rompe así el precario vínculo ontológico existente entre Logos y Eros, y la racionalidad científica aparece como algo esencialmente neutral (...). Fuera de esta racionalidad uno vive en un mundo de valores, y los valores separados de la realidad objetiva se vuelven subjetivos. *(El hombre unidimensional,* pp. 146-7).

Con ello, prosigue Marcuse, se despoja de validez universal las ideas de bondad, belleza y justicia, que quedan entonces relegadas al ámbito del gusto personal. La ciencia intenta limitarse sólo a lo mensurable y susceptible de uso técnico; no se pregunta ya lo que son las cosas, sino sólo cómo funcionan, y se proclama indiferente a la finalidad para la cual son utilizadas. En la cosmovisión científica las cosas han perdido toda consistencia ontológica, e incluso la materia ha desaparecido en cierto modo. Socialmente, la función de la ciencia es básicamente conservadora, pues no presta apoyo alguno a la protesta social. «La ciencia, *en virtud de su propio método* y conceptos, ha proyectado y promovido un universo en el que el dominio de la naturaleza ha estado unido a la dominación del hombre» *(ibid.,* p. 166). Es preciso una nueva ciencia normativa y cualitativa que «llegue a conceptos de naturaleza esencialmente diferentes y establezca diferentes hechos» *(ibid.).*

Esta ciencia deformada, que conduce a la esclavitud de los hombres, halla su expresión filosófica en el positivismo, y sobre todo en la filosofía analítica y el operacionalismo. Estas doctrinas rechazan todos los conceptos que no tienen un sentido «funcional» o hacen posible prever e influir en los hechos. Pero éstos son los conceptos más importantes, pues nos permiten trascender la situación actual del mundo. Y lo que es peor: el positivismo predica la tolerancia de to-

dos los valores y muestra así su propio carácter reaccionario, pues no establece restricciones de ningún tipo en relación a la práctica social y los juicios de valor.

Dado el predominio de esta actitud funcional hacia el pensamiento, de ella se sigue que la sociedad debe estar compuesta por seres unidimensionales. El hombre cae víctima de una falsa conciencia, y el hecho de que la mayoría de las personas acepten el sistema no lo hace más racional. Una sociedad de este tipo (que para Marcuse tiene su modelo en los EE. UU.) puede absorber todas las formas de oposición sin perjuicio para sí misma, pues ha despojado a la oposición de todo contenido crítico. Es capaz de satisfacer numerosas necesidades humanas, pero estas necesidades son en sí falsas: son fomentadas por explotadores interesados, y sirven para perpetuar la injusticia, la pobreza y la agresión. «La mayoría de las necesidades dominantes de descanso, diversión y que incitan a comportarse y consumir de acuerdo con los anuncios, a amar y odiar lo que los demás aman y odian, pertenece a esta categoría de falsas necesidades» (p. 5). En cuanto a qué necesidades son verdaderas y cuáles son falsas, nadie puede decidirlo excepto los individuos afectados, y ello sólo cuando sean rescatados de la manipulación y la presión exterior. Pero el moderno sistema económico tiene por finalidad multiplicar las necesidades artificiales en un estado de libertad que es él mismo instrumento de dominación. «El ámbito de elección abierto al individuo no es el factor decisivo para determinar el grado de libertad humana, sino *lo que* puede ser elegido y lo que *es* elegido por el individuo» (p. 7).

En este mundo, las personas y las cosas son reducidas, sin excepción, a un papel funcional, privado de «sustancia» y autonomía. Igualmente el arte participa de la degradación universal de conformismo, no porque abandone valores culturales, sino porque los incluye en el orden existente. La cultura superior europea fue antaño básicamente feudal y no técnica, actuando en esferas independientes del comercio y la industria. La civilización del futuro debe recuperar esta independencia creando una segunda dimensión de ideas y sentimientos, defendiendo un espíritu de negación y reinstaurando en su trono al Eros universal. (En este punto Marcuse por una vez proporciona un ejemplo práctico de lo que entiende por «civilización libidinosa», indicando que es más agradable hacer el amor en un prado que en un coche en una calle de Manhattan.) La nueva civilización debe ser opuesta también a la libertad que conocemos, pues «en tanto una mayor libertad supone una contracción más que una extensión y desarrollo de las necesidades instintivas, actúa *en favor* más que *contra* el *status* de la represión general» (p. 74).

4. *La revolución contra la libertad*

¿Existe una salida al sistema que multiplica las falsas necesidades y ofrece los medios para satisfacerlas, y que une a la multitud bajo el encanto de una falsa conciencia? Sí, dice Marcuse, existe. Debemos «trascender» por completo la sociedad existente y esforzarnos por conseguir un «cambio cualitativo»; debemos destruir la misma «estructura» de la realidad para que las personas puedan desarrollar sus necesidades en libertad; debemos tener una nueva tecnología (y no simplemente una nueva aplicación de la actual) y recuperar la unidad del arte y la ciencia, la ciencia y la ética; debemos liberar nuestra imaginación y enderezar la ciencia con vistas a la liberación de la humanidad.

Pero ¿quién ha de hacer todo esto cuando la mayoría de las personas, y sobre todo la clase trabajadora, está absorbida por el sistema y no se interesa por la «trascendencia global» del orden existente? La respuesta, según *El hombre unidimensional*, es que «bajo el sustrato de la base popular conservadora está el sustrato de los proscritos e indeseables, los explotados y perseguidos de otras razas y colores, los desempleados y los no empleables. Viven fuera del proceso democrático (...). El hecho de que empiezan por negarse a jugar el juego puede ser el hecho que marque el comienzo del final de un período» (pp. 256-7).

Parece ser, pues, que el lumpenproletariado de las minorías raciales de los Estados Unidos es el sector de la humanidad llamado antes que cualquier otro a restaurar la unidad de Eros y Logos, a crear la nueva ciencia y tecnología cuantitativa, y a liberar a la humanidad de la tiranía de la lógica formal, el positivismo y el empirismo. Sin embargo, Marcuse explica en otro lugar que podemos contar también con otras fuerzas, a saber, los estudiantes y los pueblos de los países económica y técnicamente atrasados. La alianza de estos tres grupos es la principal esperanza de liberación de la humanidad. Los movimientos de revuelta estudiantil son un «factor de transformación decisivo», aunque son en sí mismos insuficientes para producirla (véase «The Problems of Violence and the Radical Opposition», en *Five Lectures)*. Las fuerzas revolucionarias deben utilizar la violencia, porque representan una justicia superior y porque el sistema actual es un sistema de violencia institucionalizada. Es absurdo hablar de limitar la resistencia dentro de los límites legales, pues ningún sistema, ni siquiera el más libre, puede sancionar el uso de la violencia contra sí mismo. Sin embargo, la violencia está justificada cuando su meta es la liberación. Es, además, un signo importante y alentador el que

la revuelta política de los estudiantes vaya unida al movimiento en favor de la liberación sexual.

La violencia es inevitable porque el sistema actual proporciona a la mayoría una falsa conciencia de la que sólo puede librarse una minoría por sus propios esfuerzos. El capitalismo ha ideado tales medios de asimilar todas las formas de cultura y pensamiento que puede desarmar a sus críticos convirtiendo su crítica en un elemento del sistema: por ello es preciso su crítica mediante la violencia, que no puede ser digerida de ese modo. La libertad de expresión y reunión, la tolerancia y las instituciones democráticas son todos ellos medios de perpetuar el dominio espiritual de los valores capitalistas. De ello se sigue que las personas dotadas de una conciencia verdadera y no mistificada deben luchar por la liberación de las libertades y la tolerancia.

Marcuse no tiene duda en sacar esta conclusión, que expresa quizá con más claridad en su ensayo sobre la «Tolerancia represiva» (en *A Critique of Pure Tolerance*, de Robert Paul Wolff y otros, 1969). En el pasado, afirma, la tolerancia era un ideal liberador, pero en la actualidad es un instrumento de opresión, pues refuerza a una sociedad que, con la anuencia de la mayoría, construye arsenales nucleares, desarrolla políticas imperialistas, etc. La tolerancia de este tipo es una tiranía de la mayoría contra los ideales liberadores; además, tolera doctrinas y movimientos que no deben ser tolerados, pues son erróneos y nocivos. Todo hecho e institución concreta deben ser juzgados desde el punto de vista del «todo» al que pertenecen, y como en este caso el «todo» es el sistema capitalista, que es inherentemente malo, la libertad y la tolerancia dentro del sistema son igualmente malas en sí. Por lo tanto, la tolerancia verdadera y profunda debe suponer la intolerancia hacia las ideas y movimientos falsos. «La tolerancia que aumentó el ámbito y contenidos de la libertad fue siempre partidaria —intolerante hacia los protagonistas del *status quo* represivo» (p. 99). Cuando se trata de construir una nueva sociedad (que, como pertenece al futuro, no puede ser descrita o definida excepto como lo contrario a la sociedad actual), no puede permitirse una tolerancia indiscriminada. La verdadera tolerancia «no puede proteger las falsas palabras y malas acciones que muestran que contradicen e impiden las posibilidades de liberación» (p. 102). «La sociedad no puede ser indiscrimanada cuando se trata de la pacificación de la existencia, la libertad y la felicidad: en esta tesitura, no pueden decirse ciertas cosas, no pueden expresarse ciertas ideas y no pueden permitirse ciertas conductas sin hacer de la tolerancia un instrumento para la continuación de la esclavitud» *(ibid.)*. La libertad de expresión es buena, no porque no exista nada semejante a la verdad objetiva, sino

porque esta verdad existe y puede ser descubierta; por ello la libertad de expresión no puede justificarse si resulta que perpetúa la mentira. Esta libertad supone que pueden realizarse todos los cambios deseables mediante la discusión dentro del «sistema»; pero de hecho todo lo que puede hacerse de este modo sirve para confirmar el sistema. «Una sociedad libre es de hecho irreal e indefiniblemente diferente de las existentes. Bajo estas circunstancias, cualquier progreso que pueda haber "en el curso normal de los acontecimientos" y sin subversión será probablemente un progreso en la dirección determinada por los intereses particulares que controlan el todo» (p. 107). La libertad de expresar las diversas opiniones significa necesariamente que las opiniones expresadas reflejarán los intereses del *stablishment*, en razón del poder de este último para formar las opiniones. Es cierto que los medios de comunicación de masas describen las atrocidades del mundo moderno, pero lo hacen de forma impasiva, imparcial. «Si la objetividad tiene algo que ver con la verdad, y si la verdad ha de ser algo más que una cuestión de lógica y de ciencia, entonces este tipo de objetividad es falso, y este tipo de tolerancia inhumano» (página 112). Luchar contra el adoctrinamiento y desarrollar las fuerzas de liberación «puede exigir aparentemente medios no democráticos. Entre ellos figuraría el rechazo de la tolerancia de la libertad de expresión y reunión de los grupos y movimientos que promueven políticas agresivas, defienden el armamento, el chauvinismo y la discriminación por motivos de raza y religión, o que se oponen a la extensión de los servicios públicos, la seguridad social, los cuidados médicos, etc. Además, la reinstauración de la libertad de pensamiento puede exigir nuevas y rígidas restricciones de la enseñanza y las prácticas de las instituciones educativas» (p. 114), pues las implícitas en estas instituciones no proporcionan una libertad real de elección. Si se nos pregunta quién está legitimado para decidir cuándo están justificadas la intolerancia y la violencia, la respuesta depende de la causa que se defienda. «La tolerancia liberadora (...) significaría la intolerancia contra los movimientos de la derecha y la tolerancia de los movimientos de izquierda» (pp. 122-3). Esta simple fórmula resume el tipo de «tolerancia» que defiende Marcuse. Su objeto, afirma, no es crear una dictadura, sino alcanzar la «verdadera democracia» luchando contra la idea de tolerancia, por el hecho de que la gran mayoría no puede formar juicios verdaderos cuando sus mentes están deformadas por las fuentes de información democráticas.

Marcuse no escribía desde un punto de vista comunista, sino más bien desde el de la «Nueva Izquierda», que en términos generales compartía sus ideas. Utiliza las palabras 'totalitario' y 'totalitarismo' de forma tal que se aplican tanto a la U. R. S. S. como a los EE. UU.,

pero suele criticar más a este último estado que al primero. Reconoce que un sistema es pluralista y el otro basado en el terror, pero no lo considera como una distinción esencial: «se define aquí de nuevo lo "totalitario" para incluir no sólo a la absorción terrorista, sino también pluralista, de toda oposición efectiva por la sociedad establecida» (*Five Lectures,* p. 48). «Lo totalitario no es sólo una coordinación político-terrorista de la sociedad, sino también una coordinación técnico-económica no terrorista que opera mediante la manipulación de las necesidades por intereses disfrazados» (*El hombre unidimensional,* p. 3). «En el ámbito de la cultura, el nuevo totalitarismo se manifiesta precisamente en un pluralismo armonizante, donde las obras y verdades más contradictorias coexisten pacíficamente en la mutua indiferencia» (*ibid.,* p. 61). «(...) ¿existe en la actualidad, en la órbita de la civilización industrial avanzada, una sociedad que no esté bajo un régimen autoritario?» (*ibid.,* p. 102).

En resumen, el terror puede ejercerse o bien por el terror o bien mediante la democracia, el pluralismo y la tolerancia. Pero cuando el terror se ejerce con vistas a la liberación existe la promesa de que llegará su fin, mientras que el terror en la forma de la libertad perdurará indefinidamente. Por otra parte, Marcuse afirma en repetidas ocasiones que cada vez se parecen más los sistemas soviético y capitalista, pues son tipos diversos del mismo proceso de industrialización. En *El marxismo soviético* critica duramente la filosofía política marxista y afirma que el sistema basado en ella no es una dictadura del proletariado, sino un método de acelerar la industrialización por medio de una dictadura sobre el proletariado y el campesinado, distorsionando para ello la doctrina marxista. Subraya el primitivo nivel intelectual de la versión soviética del marxismo y el hecho de que persigue fines meramente pragmáticos. Por otra parte, cree que el capitalismo occidental y el sistema soviético muestran signos de creciente centralización, burocracia, racionalización económica, educación y servicios informativos regimentados, *ethos* del trabajo, producción, etcétera. Sin embargo, por otra parte, ve más esperanzas para el sistema soviético que para el capitalismo porque, en el primero la burocracia no puede atrincherarse por completo o perpetuar sus intereses: «en última instancia» deberá dejar paso a fines técnicos, económicos y políticos generales que son incompatibles con un sistema de gobierno mediante la represión. En un Estado basado en clases, el desarrollo técnico y económico está en conflicto con los intereses de los explotadores. Es la misma situación existente en la sociedad soviética, pues la burocracia intenta explotar el programa para sus propios fines, pero existe la posibilidad de que el conflicto se resuelva en el futuro, lo que no sucede en el capitalismo.

5. *Comentario*

Mientras que las primeras obras de Marcuse pueden ser consideradas como reflejo de una versión del marxismo (basada, es cierto, en una falsa interpretación jovenhegeliana de Hegel), sus posteriores escritos, aunque invocan con frecuencia la tradición marxista, tienen poco en común con ella. Lo que Marcuse ofrece es un marxismo sin proletariado (irreparablemente corrompido por la sociedad de bienestar), sin historia (pues la visión del futuro no deriva del estudio de los cambios históricos, sino de una intuición de la verdadera naturaleza humana) y sin culto a la ciencia; un marxismo, además, en el que el valor de la sociedad liberada reside en el placer y no en el trabajo creativo. Todo esto es un reflejo pálido y distorsionado del mensaje original del marxismo. De hecho, Marcuse es un profeta del anarquismo semiromántico —una añoranza de los valores perdidos de la sociedad preindustrial, de la unidad entre el hombre y la naturaleza y de la comunicación directa entre los seres humanos, y también de la creencia en que la vida empírica del hombre puede y debe reconciliarse con su verdadera esencia. Pero el marxismo deja de serlo si es despojado de otros aspectos además de éstos, incluida su teoría de la lucha de clases y sus aspectos científicos y cientifistas.

Sin embargo, lo principal a criticar a Marcuse no es que profese ser un marxista a pesar de todas las pruebas en contra, sino que pretenda ofrecer una base filosófica a una tendencia ya presente en nuestra civilización, que aspira a destruir la civilización en aras de un apocalipsis del Nuevo Mundo de Felicidad del cual, como era de esperar, no puede ofrecerse descripción alguna. Y lo que es peor: el único rasgo del Milenio que podemos deducir en la obra de Marcuse es que la sociedad ha de estar gobernada despóticamente por un grupo ilustrado cuyo principal título para hacerlo consiste en haber alcanzado ellos mismos la unidad de Logos y Eros, y haberse liberado de la vejatoria autoridad de la lógica, las matemáticas y las ciencias empíricas. Esto parece una caricatura de la doctrina de Marcuse, pero es difícil sacar algo más del análisis de sus escritos.

El pensamiento de Marcuse es una curiosa mezcla del desprecio feudal por la tecnología, las ciencias exactas y los valores democráticos, más un revolucionarismo nebuloso desprovisto de contenido positivo. Lamenta la existencia de una civilización que: 1) divorcia la ciencia de la ética, el conocimiento empírico y matemático de los valores, los hechos de las normas, la descripción del universo de la intuición de su esencia normativa; 2) ha creado una lógica y matemática «estériles» 3) ha destruido la unidad de Eros y Logos y no

comprende que la realidad contiene su propio «estándar» no realizado, por lo cual mediante la intuición podemos compararlo con una norma objetiva propia, y 4) ha apostado todo por el progreso tecnológico. Los efectos destructivos de la ciencia son inherentes a su contenido y no se deben simplemente a su mala aplicación social. Esta civilización perversa debe ser contestada mediante una dialéctica que defienda la «unidad» del conocimiento y los valores y trascienda la realidad invocando su esencia normativa. Quienes han alcanzado esta superior visión, no limitada por la lógica y el rigor del empirismo, están legitimados por ello a utilizar la violencia, la intolerancia y las medidas represivas contra la mayoría que forma el resto de la comunidad. La élite en cuestión se compone de estudiantes revolucionarios, el campesinado analfabeto de los países económicamente atrasados y el lumpenproletariado de los EE. UU.

En puntos fundamentales Marcuse no da indicación alguna de cuáles son sus tesis reales. ¿Cómo sabemos, por ejemplo, que la verdadera esencia de la humanidad se nos revela por una determinada intuición y no por otra?, o ¿cómo sabemos qué modelos y conceptos normativos son los correctos? No hay ni puede haber respuesta para estas cuestiones: estamos a merced de las decisiones arbitrarias de Marcuse y sus seguidores. De igual modo, no sabemos cómo va a ser el mundo liberado, y Marcuse afirma expresamente que no puede ser descrito de antemano. Todo lo que se nos dice es que debemos «trascender» por completo la sociedad y la civilización existentes, llevar a cabo una «revolución global», crear condiciones sociales «cualitativamente nuevas», etc. La única conclusión positiva que podemos sacar es que es digno de elogio todo lo que tiende a destruir la civilización existente: no hay razón para suponer, por ejemplo, que la quema de libros, que tuvo lugar en varios centros universitarios de los EE. UU., no era una buena forma de empezar el proceso revolucionario para «trascender» el corrupto mundo del capitalismo en el nombre de una razón superior *à la* de Platón o Hegel.

Los ataques de Marcuse a la ciencia y la lógica van de la mano con los ataques a las instituciones democráticas y la «tolerancia represiva» (lo opuesto a la «verdadera» tolerancia, esto es, a la intolerancia represiva). Los principios de la ciencia moderna, que claramente distinguen los actos y evaluaciones normativas del pensamiento lógico y el método empírico, están de hecho estrechamente ligados a los principios de la tolerancia y la libre expresión. Las reglas científicas, ya sean formales o empíricas, definen un área de conocimiento dentro de la cual los contendientes pueden apelar a principios comunes y, en su momento, ponerse de acuerdo a partir de esta base sobre qué teorías o hipótesis son aceptables. En otras palabras, la ciencia ha

desarrollado un código de pensamiento, que consiste en una lógica deductiva y probabilística, que se impone coercitivamente a la mente humana y crea una esfera de mutua comprensión entre todos los que están dispuestos a reconocerlo. Por encima de esta esfera está el reino de los valores, donde también es posible la discusión, pero sólo en tanto los que participan en la discusión comparten ciertos valores específicos, no probables por las leyes del pensamiento científico; pero los valores básicos no pueden ser validados con la ayuda de las reglas que gobiernan el pensamiento científico. Estos simples principios nos ayudan a distinguir entre los campos en que se aplican leyes compulsivas y aquellos en los que no existen estas leyes y por tanto es necesario la tolerancia recíproca. Pero si es necesario que nuestro pensamiento se someta a la intuición de las «esencias» normativas, y si se afirma que sólo con esta condición puede hablarse de pensamiento y adecuarse a las exigencias de la razón superior, esto equivale a una proclamación de intolerancia y control de pensamiento, pues los exponentes de una determinada idea no están obligados a defender su opinión invocando el *stock* común de reglas lógicas y empíricas. Despotricar contra la «estéril» lógica formal (y todo lo que nos dice Marcuse de la lógica es que es estéril) y contra las ciencias naturales con su orientación cuantitativa (ciencias de las cuales Marcuse obviamente no sabía nada, como tampoco de economía o tecnología) no es más que exaltar la ignorancia. El pensamiento humano se desarrolló y creó ciencia simplemente ampliando el área del conocimiento no sometida a los juicios arbitrarios, gracias a la distinción platónica entre conocimiento y opinión, *episteme* y *doxa*. Obviamente, esta distinción no deja espacio a una síntesis última y general en la que las ideas, sentimientos y deseos se fundan en una «unidad» superior. Una aspiración así sólo es posible cuando un mito totalitario proclama su supremacía sobre el pensamiento —un mito basado en una intuición «más profunda», con lo cual no tiene que justificarse, pero que asume el dominio sobre toda la vida espiritual e intelectual. Por supuesto, para que esto sea posible, tienen que ser declaradas irrelevantes todas las reglas lógicas y empíricas, y esto es lo que se propone hacer Marcuse. El objeto que persigue es un cuerpo de conocimientos unificado que desprecia objetivos tan triviales como el progreso tecnológico, y cuyo mérito es ser uno y omnicomprensivo. Pero sólo puede existir un conocimiento así si se permite al pensamiento despojarse de las compulsiones externas de la lógica; además, como cada intuición «esencial» puede ser diferente a la de los demás, la unidad espiritual de la sociedad debe basarse en otros fundamentos distintos a la lógica y los hechos. Debe haber alguna otra forma de compulsión distinta a las reglas del pensamiento, y ésta debe tomar la forma de

la represión social. En otras palabras, el sistema de Marcuse depende de sustituir la tiranía de la lógica por la tiranía policial. Esto se confirma por toda la experiencia histórica: sólo hay una forma de hacer que toda una sociedad acepte una determinada cosmovisión, mientras que existen diferentes formas de imponer la autoridad sobre el pensamiento racional, siempre que se conozcan y reconozcan las reglas de su actuación. La unión marcusiana de Eros y Logos sólo puede ser realizada en la forma de un Estado totalitario, establecido y gobernado por la fuerza; la libertad que defiende es la ausencia de libertad. Si «verdadera» libertad no significa una libertad de elección, sino que consiste en elegir un determinado objeto; si libertad de expresión no significa que las personas pueden decir lo que quieren, pero deben decir la verdad; y si sólo Marcuse y sus seguidores tienen derecho a decidir lo que deben elegir y decir las personas, entonces la palabra «libertad» ha tomado un sentido totalmente opuesto al habitual. En este sentido, una sociedad «libre» es una sociedad que priva a las personas de libertad de elegir u objetos o ideas excepto por orden de quien conoce mejor.

Hay que observar que las exigencias de Marcuse van mucho más allá de lo que había ido nunca el comunismo totalitario soviético, ya sea en la teoría o en la práctica. Incluso en los peores días del estalinismo, a pesar del adoctrinamiento universal y la esclavitud del conocimiento a la ideología, se reconocía que algunos campos eran neutrales en sí y estaban sometidos exclusivamente a las leyes lógicas y empíricas: esto sucedía con las matemáticas, la física y también la tecnología, excepto durante uno o dos breves períodos. Por otra parte, Marcuse insiste en que las esencias normativas deben predominar en todo dominio, que debe haber una nueva tecnología y una nueva ciencia cualitativa de la que no sabemos nada excepto que *es* nueva; debe estar libre de los prejuicios de la experiencia y la «matematización» —esto es, debe ser alcanzable sin conocimiento alguno de matemáticas, física o cualquier otra ciencia— y debe trascender absolutamente nuestro conocimiento actual.

El tipo de unidad que anhela Marcuse y que imagina destruida por la civilización industrial de hecho no ha existido nunca: incluso las sociedades primitivas, según sabemos, por ejemplo, a través de la obra de Malinowski, distinguieron el orden mítico del orden técnico. La magia y la mitología no han ocupado nunca el lugar de la técnica y el esfuerzo racional, sino que lo han completado sólo en las esferas en las que la humanidad no tiene control técnico. Los únicos precursores posibles de Marcuse son los teócratas de la Edad Media y comienzos de la Reforma que intentaron eliminar la ciencia o privarla de independencia.

Ni la ciencia ni la tecnología ofrecen obviamente una base para establecer una jerarquía de fines y valores. Los fines-en-sí, en oposición a los medios, no pueden ser identificados por métodos científicos; la ciencia sólo nos puede decir cómo alcanzar nuestros fines y qué sucederá cuando los hayamos alcanzado, o cuando se sigue un determinado curso de acción. La distancia no puede salvarse mediante ninguna intuición «esencial».

Marcuse une el desprecio hacia la ciencia y la tecnología con la creencia en que debemos luchar por valores superiores porque se han resuelto todos los problemas del bienestar material y existe una cantidad inagotable de mercancías: aumentar la cantidad sólo serviría a los intereses del capitalismo, que necesita crear falsas necesidades y divulgar una falsa conciencia. En este particular, Marcuse es una muestra típica de la mentalidad de quienes nunca tuvieron que molestarse ellos mismos para obtener alimento, vestido, vivienda, electricidad, etc., pues tenían satisfechas todas las necesidades de la vida. Esto explica la popularidad de su filosofía entre quienes nunca tuvieron nada que ver con la producción material y económica. Los estudiantes de la confortable clase media tienen en común con el lumpenproletariado que la técnica y la organización de la producción están por encima de su horizonte mental: los bienes de consumo, ya sean abundantes o escasos, están ahí y pueden ser consumidos. El desprecio por la técnica y la organización va de la mano con el desagrado de todas las formas de aprendizaje sometidas a reglas de actuación regulares o que exigen un vigoroso esfuerzo, disciplina intelectual y una actitud humilde hacia los hechos y las reglas de la lógica. Es mucho más fácil esquivar las tareas laboriosas y proclamar eslóganes sobre la revolución global que ha de trascender nuestra civilización actual y unir el conocimiento y el sentimiento.

Marcuse repite lógicamente todas las quejas habituales sobre el efecto destructivo de la moderna tecnología y el empobrecimiento espiritual resultante del enfoque utilitario de la vida en el que el individuo no es más que la función que realiza. Estas no son invención suya, sino truismos de inmemorable recuerdo. Sin embargo, lo importante es que los efectos destructivos de la tecnología sólo pueden combatirse por un nuevo desarrollo de la propia tecnología. La especie humana debe elaborar científicamente, con la ayuda de la «estéril» lógica, métodos de planificación social para neutralizar las consecuencias adversas del progreso tecnológico. Para ello debe fomentar y establecer unos valores que hagan más soportable la vida y faciliten la consideración racional de las reformas sociales, a saber: los valores de la tolerancia, la democracia y la libre expresión. El programa de Marcuse es exactamente el contrario: destruir las instituciones demo-

cráticas y la tolerancia en nombre de un mito totalitario, sometiendo la ciencia y la tecnología (no sólo en su aplicación práctica, sino también en sus aspectos teóricos) a una nebulosa intuición «esencial» que es propiedad exclusiva de los filósofos hostiles al empirismo y el positivismo.

Es difícil imaginar un más claro ejemplo de sustitución del eslogan marxiano de «socialismo o barbarie» por la versión de «socialismo igual a barbarie». Y probablemente en nuestros días no ha existido otro filósofo que merezca ser considerado tan justificadamente como Marcuse como el ideólogo del oscurantismo.

Capítulo 12

ERNST BLOCH: EL MARXISMO COMO GNOSIS FUTURISTA

En el ámbito de la filosofía, los escritos de Bloch constituyen ciertamente la más extravagante de las manifestaciones periféricas del marxismo. Ocupa un lugar solitario en su intento por injertar la doctrina heredada a una completa metafísica, cosmología y cosmogonía especulativa de estilo gnóstico y especulativo, inspirada en las más variadas fuentes. Aunque utilizamos la palabra «injertar» como interpretación del intento de Bloch, él mismo pensó que estaba reuniendo de nuevo fragmentos del pensamiento de Marx con el fin de revelar su oculto significado metafísico: una imagen del mundo que tiende a una síntesis universal de todas las fuerzas y factores no sólo los fenómenos sociales, sino el cosmos en su conjunto. Según esta filosofía, el significado del ser se revela sólo en actos dirigidos hacia el futuro. Estos actos, de los cuales la «esperanza» es la descripción más general, son tanto cognitivos como afectivos, pero son también la creación real de la realidad esperada, un movimiento del universo hacia su propia entelequia. Las obras de Bloch son de hecho llamadas proféticas, expresadas en una prosa aforística y poética que deriva de la tradición literaria del expresionismo alemán. Su estilo, complejo y lleno de neologismos, es lectura indigerible para alguien no familiarizado con las rarezas del lenguaje filosófico alemán, que han florecido exuberantemente desde los días de Meister Eckhart a los de Heidegger, sin olvidar a Böhme y Hegel. Junto a su afición por las palabras y combinaciones lingüísticas raras, Bloch siguió el recurso de Heidegger de convertir los adverbios, conjunciones, etc.,

en nombres: *das Wohin, das Wozu, das Woher, das Nicht, das Nochnicht, das Dass*, etc. Algunos críticos le consideran como un maestro de la prosa germana; otros consideran su estilo artificial y pretencioso, que oculta una pobreza de ideas tras una profusa ornamentación barroca. Ciertamente, en ocasiones el lector se siente como en medio de los humos del laboratorio de un alquimista, y cuando reduce la verbosidad poética a términos cotidianos puede no hallar más que ideas estériles o lugares comunes. No obstante, las construcciones metafísicas de Bloch no deben ser ignoradas. El interés por su filosofía ha ido en alza últimamente; incluso algunos teólogos han hallado inspiración en él y, lo que es más relevante para nuestros fines, durante la mayor parte de su vida se consideró a sí mismo como un marxista pleno.

1. *Vida y escritos*

Ernst Bloch (1885-1977), hijo de padres judíos conversos, nació en Ludwigshafen. Su desarrollo intelectual coincidió con la revuelta modernista o neoromántica contra el positivismo y el evolucionismo. Esta revuelta adoptó la forma tanto de las variantes heterodoxas del kantismo como de la *Lebensphilosophie*, unida a las tendencias bergsonianas y al interés, fomentado por la sabiduría oriental, en la tradición hermética, oculta y gnóstica y en las expresiones no dogmáticas y no codificadas del instinto religioso. A partir de 1905, Bloch estudió con Lipps en Munich y Külpe en Würzburg. Su tesis doctoral sobre la filosofía de Rickert, publicada en 1909 con el título *Kritische Erörterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie*, contenía el germen de los más importantes temas de su pensamiento posterior. En particular reclamaba una nueva teoría utópica del conocimiento (e incluso, según Bloch, una nueva lógica) que versara no sobre cómo son las cosas realmente, sino sobre cómo llegar a ser. Esta teoría no estaría basada en el principio de identidad y en la fórmula «S es P», sino que haría referencia a las potencialidades latentes y al destino futuro de los objetos, dejando lugar a las operaciones de fantasía y manejando proposiciones del tipo «S no es todavía P». Operaría así con elementos que son total o parcialmente latentes en la mente humana, permitiendo la expresión del inconsciente.

Bloch siguió sus estudios en Berlín, donde su mentor filosófico fue Simmel. También estudió física y se interesó por una gran diversidad de cuestiones humanísticas: poesía, pintura, música y teatro. Por esta época estudió las ideas socialistas, si bien no llegó a unirse

a ningún partido político. Durante la guerra de 1914-1918 se hizo marxista, pero en sentido restringido. Sus ideas utópicas sobre metafísica y teoría del conocimiento no fueron expresadas todavía como reconstrucción del pensamiento de Marx: más bien lo que hizo fue unir el marxismo a ellas como ideología política independiente. Esto se aprecia de forma especialmente clara en el primer libro importante que escribió durante la guerra, publicado en 1918 con el título *Geist der Utopie* (en 1923 apareció una segunda edición revisada). Ya entonces la palabra 'utopía' había perdido para Bloch el sentido peyorativo que tenía para Marx y para toda la tradición marxista. Por el contrario, Bloch afirmaba que el marxismo era insuficientemente utópico, y que no era lo bastante enérgico en la anticipación de un mundo que era inherentemente posible, si bien no de forma inmediata. Esta firmeza utópica estaba presente, sin embargo, en la tradición de los movimientos quiliásticos populares y sobre todo en el anabaptismo revolucionario alemán, que fue el tema del siguiente libro de Bloch (*Thomas Münzer als Theologe der Revolution,* 1921). La mayoría de las ideas que iba a desarrollar durante toda su vida figuran en otra obra posterior, *Geist der Utopie:* en ésta, al igual que en otros libros posteriores, no define la utopía más que en términos muy generales, pero constituye un alegato en favor del pensamiento utópico. Su argumento es que el hombre es un sujeto utópico, un foco de posibilidades no realizadas, a las cuales debe dar vida la filosofía. El primado de la razón práctica es válido en filosofía, no en sentido kantiano, sino en el de que la tarea de la filosofía no consiste simplemente en describir lo que existe, sino en contribuir a la creación de un mundo aún latente y que no puede surgir sin la iniciativa de los hombres. Nuestras almas contienen estratos de lo todavía no consciente, de nuestro oculto futuro y de todo el ser: no somos todavía lo que real y esencialmente somos, y el propio universo no ha alcanzado aún su propia esencia y naturaleza. Lo que son la esencia y el destino no puede averiguarse mediante la observación empírica y las reglas científicas, pero nuestra imaginación es capaz de concebir el mundo que puede ser y no es todavía.

Bloch sigue así a los platónicos al creer que las cosas tienen una «verdad» propia que no coincide con su existencia empírica real, pero puede ser descubierta. Sin embargo, esta «verdad» no está realmente en ningún sitio, pero puede hacerse real mediante la voluntad y actividad humanas. Somos capaces de descubrir esta forma dentro de nosotros: la utopía está ya en la experiencia actual, pero consiste en una transformación completa del universo, un gran apocalipsis, la venida del Mesías, un nuevo cielo y una nueva tierra. La filosofía utópica no es una escatología en el sentido de esperar meramente el

eschaton, sino que es una forma de alcanzarlo; no es contemplación sino acción, un acto de voluntad más que de razón. Todo lo que nos ha prometido el mesianismo en épocas pasadas podemos conseguirlo mediante nuestras propias fuerzas. No existe un Dios que garantice nuestro triunfo: el propio Dios forma parte de la utopía, que es una finalidad aún no realizada.

En *Geist der Utopie* Bloch siguió la tradición de la literatura apocalíptica judía, a la que unió vagas ideas de socialismo o anarquismo: no está claro cómo ha de ser el mundo una vez salvado, excepto que será un reino de libertad sin necesidad de instituciones mediadoras tales como el Estado y la política. Aquí Bloch sigue ideas marxianas, pero de forma tan general que no queda del marxismo más que lo que hay en los sermones de Thomas Münzer. Además, la comparación parece ir en desventaja de Marx: Bloch reprocha a Marx poner demasiada fe en el mecanismo impersonal de la historia, mientras que la utopía sólo puede alcanzarse mediante la voluntad humana. Así, el inicial respeto de Bloch hacia las ideas de Marx es similar al que hemos encontrado ya en Sorel, y es básicamente diferente de cualesquiera de las versiones estándar del marxismo.

Durante los años veinte y hasta la subida de Hitler al poder, Bloch vivió en Alemania como escritor independiente, sin ocupar cargo académico alguno. Fue amigo de Walter Benjamin y también de Lukács, aunque criticó a este último por su interpretación esquemática y puramente «sociológica» del mundo en *Historia y conciencia de clase,* y también por su condena dogmática de la literatura expresionista. En estos años Bloch publicó también una colección de ensayos titulada *Durch die Wüste* (1923), en la que atacaba el utilitarismo, el nihilismo y el pragmatismo de la civilización burguesa, y *Spuren* (1930), un ejercicio de divagación inspirado por diversas anécdotas y leyendas. Forzado a emigrar en 1933, pasó un tiempo en Suiza, París y Praga. En 1935 publicó *Erbschaft dieser Zeit,* una crítica del nazismo y un análisis de sus fuentes culturales. En esta obra se identificó totalmente con el marxismo y también con el comunismo político, aunque nunca se unió a un partido comunista o aceptó la versión estalinista del marxismo por entonces vigente. Sin embargo, apoyó a Stalin en el crítico período de las grandes purgas y los procesos de Moscú.

En 1938, Bloch emigró a los Estados Unidos, donde pasó los años de la guerra, escribiendo para revistas alemanas *émigré* y preparando su *magnum opus, Das Prinzip Hoffnung.* Al volver a Europa en 1949 afirmó su solidaridad con el socialismo estalinista al aceptar su nombramiento como catedrático de filosofía en Leipzig. Pasó los doce siguientes años en Alemania Oriental y, sobre todo en la primera

parte de este período, profesó una absoluta lealtad política al régimen. En esta época publicó un libro sobre Hegel *(Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel,* 1951); un breve ensayo sobre Avicena, con motivo de la celebración de su milésimo aniversario según el calendario musulmán («Avicena und die Aristotelische Linke», 1952); un ensayo sobre Thomasius («Christian Thomasius. Ein deutscher Gelehrter ohne Misere», 1953), y los tres volúmenes de *Das Prinzip Hoffnung* (1954, 1955, 1959), una revisión y ampliación del texto escrito originalmente. Como marxista no de partido cuya lealtad era incuestionable, Bloch recibió recompensas y distinciones de las autoridades; su idiosincrática interpretación del marxismo fue tolerada a pesar de la estricta ortodoxia estalinista en la enseñanza de la filosofía y en la literatura de la Alemania Oriental de la época. Sin embargo, de vez en cuando los filósofos oficiales del Partido publicaban artículos de ataque a Bloch, campaña que se intensificó en el XX Congreso del Partido Comunista Soviético, celebrado en 1956: esto dio lugar a apasionadas discusiones en toda la Europa Oriental, y Bloch, si bien de forma cauta y más bien abstracta, adquirió una simpatía definitiva por las ideas «liberales» o «revisionistas». Fue por esto por lo que, dos años después de un *Festschrift* en honor de su setenta aniversario, se publicó una obra colectiva que denunciaba su «revisionismo», «idealismo», «misticismo», devaneos con la religión y su actitud en favor de una mayor libertad en la República Democrática Alemana. En 1956 un grupo de alumnos y colaboradores fueron hechos presos por sus planes «revisionistas» de reforma política y del Partido, y se prohibió enseñar al mismo Bloch, si bien finalmente se permitió la publicación del tercer volumen de *Das Prinzip Hoffnung*. Bloch se desilusionó cada vez más con el socialismo del este de Europa y, con motivo de una visita a Berlín Occidental en el verano de 1961, año en que se levantó el muro de Berlín, decidió unirse a los millones de personas que huyeron de la República Democrática Alemana a Alemania Occidental. A pesar de sus setenta y seis años, le fue ofrecida una cátedra universitaria en Tubinga, ciudad en la que vivió hasta su muerte. Habiendo roto políticamente con el sistema soviético, se convirtió en defensor de una renovación del comunismo. Además de reeditar varias obras anteriores, en estos años publicó *Naturrecht und menschliche Würde* (1961), un intento por reformular el concepto de derecho natural en términos marxistas, y también la *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (dos vols., 1963-4), *Atheismus im Christentum* (1968) y numerosos artículos y ensayos. Recibió numerosos homenajes y premios, y la firma Suhrkamp emprendió una edición en dieciséis volúmenes de sus obras a partir de 1959.

A lo largo de toda su vida Bloch fue un ejemplo típico de lo que puede denominarse un pensador académico, cuyo conocimiento de la realidad política deriva principalmente de los libros. Tuvo un vasto conocimiento de literatura y filosofía, pero sus dotes de análisis fueron extremadamente pobres. Sus frecuentes afirmaciones políticas, tanto durante su época estalinista como antiestalinista, eran ingenuas, vagas y estereotipadas, meros ecos de eslóganes y clichés del momento. Resulta claro que no tuvo conocimientos de economía. A lo largo de su vida fue un literato profundamente experto en libros, soñador de un mundo perfecto, pero incapaz de explicar cómo habría de crearse o incluso qué forma habría de tomar su perfección.

2. *Ideas básicas*

Los escritos de Bloch se componen en gran medida de aforismos autocontenidos de una o dos frases, y que expresan de forma concisa la esencia de su filosofía. He aquí algunos ejemplos:

Der Mensch ist dasjenige, was noch vieles vor sich hat. Er wird in seiner Arbeit und durch sie immer wieder umgebildet. Er steht immer wieder vorn an Grenzen, die keine mehr sind, indem er sie wahrnimmt, er überschreitet sie. Das Eigentliche ist im Menschen wie in der Welt ausstehend, wartend, steht in der Furcht, vereitelt zu werden steht in der Hoffnung, zu gelingen (*Das Prinzip Hoffnung*, ed. Suhrkamp, pp. 284-5).

(El hombre es aquel que tiene mucho ante sí. Es transformado constantemente en y a través de su trabajo. Siempre alcanza límites que dejan de serlo: una vez que los percibe, va más allá de ellos. Lo que es genuino en el hombre y en el mundo espera y dura, en el miedo de la frustración y en la esperanza del éxito.)

Von früh auf will man zu sich. Aber wir wissen nicht, wer wir sind. Nur dass keiner ist, was er sein möchte, scheinte kar. Van daher der gemeine Neid, nämlich auf diejenigen, die zu haben, ja zu sein scheinen, was einem zukommt. Von daher aber auch die Lust, Neues zu beginnen, das mit uns selbst anfängt. Stets wurde versucht, uns gamäss zu leben (*ibid.*, p. 1089).

(Desde nuestros primeros días intentamos hallarnos a nosotros mismos. Pero no sabemos quiénes somos. Todo lo que parece claro es que nadie es como quisiera ser. De ahí nuestra habitual envidia de los demás, que parecen tener, o incluso ser, algo verdaderamente nuestro. Pero de ahí también la alegría de empezar algo nuevo que empieza con nosotros. Hemos intentado siempre vivir de acuerdo con nuestro propio ser.)

Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst. Das Bin is innen. Alles Innen ist an sich dunkel. Um sich zu sehen und gar was um es ist, muss es aus sich heraus (*Tübinger Einleitung*, i, II).

(Yo soy, pero no me poseo. Por ello estamos todavía en curso de devenir. El «soy» está dentro de nosotros, y todo lo que está dentro está en la oscuridad

Para percibirse a sí mismo y a lo que está en derredor suyo, debe salir de sí mismo.)

Este es un típico ejemplo de las ideas de Bloch, y de su falta de precisión característica. La mayor parte de sus imponentes volúmenes son variaciones sobre un mismo tema; su repetitividad no tiene casi paralelo. A partir de los aforismos antes citados, podemos ensayar un resumen de su doctrina.

El universo, y el hombre en particular, no son finitos, sino que contienen muchas posibilidades. Ningunas leyes objetivas, independientes del hombre, deciden qué posibilidades han de realizarse finalmente. Las posibilidades son o la total destrucción o la perfección total. La perfección consiste en la identidad de la existencia empírica con la «esencia» oculta del hombre y el universo. Sin embargo, no debemos hablar de esto como de una «vuelta», pues esto sugeriría que la perfección ha sido realizada ya en una edad de oro pasada, con lo que la historia posterior del cosmos y la humanidad ha sido un ocaso y no una ascensión. La verdad es que nuestra esencia, con la que podemos conseguir o no identificarnos, espera su cumplimiento. Esto depende de la voluntad humana y de nuestra capacidad para superar las sucesivas barreras que la vida pone en nuestro camino; y la condición del éxito consiste en mantener una actitud positiva hacia el futuro, en otras palabras, un estado de esperanza. La esperanza es una cualidad afectiva, pero es también algo más: encarna un tipo especial de conocimiento, que nos revela el mundo tal y como es capaz de llegar a ser. Además, es un atributo de todo el ser, pues el impulso hacia la bondad y la perfección que invade el universo se expresa en la orientación de la mente humana. El destino cósmico se cumple mediante la actividad humana. El futuro, que todavía no existe, no es la mera nada, sino que tiene su propio *status* ontológico como posibilidad real latente en las cosas y las actitudes humanas. La tarea de la filosofía consiste en activar este dormido potencial utópico de la humanidad.

Para indicar cómo desarrolla Bloch este pensamiento tomaremos como base *Das Prinzip Hoffnung*, pues esta obra parece incluir todas sus ideas y conceptos más importantes.

3. *Sueños diurnos mayores y menores*

Desde el amanecer de la historia, observa Bloch, en todas las culturas y en todas las etapas del desarrollo individual y social, los hombres han soñado con una vida mejor y más feliz, con facultades sobre-

humanas y con un mundo sin preocupaciones, sufrimientos y luchas: en resumen, los hombres han construido, más o menos hábilmente, diversos tipos de utopías. Hallamos el germen de estas utopías en los sueños de los niños, los cuentos de hadas y las leyendas populares —en arquetipos tales como la lámpara de Aladino, las botas de siete leguas, las alfombras mágicas, la gorra de Fortunato o el anillo de Giges. A nivel inferior estos sueños diurnos se relacionan simplemente con los fines privados tales como la riqueza, la gloria o la satisfacción sexual: no pretenden cambiar el mundo, sino sólo sacar más de él para uno mismo. A nivel superior, en las utopías revolucionarias, nuestra actitud es la inversa. Nos negamos a permitir que la felicidad del hombre deba conseguirse a costa de la desgracia o la esclavitud de otros; no sólo queremos un mundo mejor que el actual, sino un estado paradisíaco en el que no exista ya ningún mal, desgracia o sufrimiento. «Mientras que las emociones negativas de expectativa *(die negativen Affekte der Erwartung)* y sus imágenes utópicas están orientadas hacia el infierno como su fin último *(ihr Unbedingtes)*, las emociones positivas de expectativa (esto es, la esperanza) están orientadas no menos absolutamente hacia el paraíso» *(Das Prinzip Hoffnung*, p. 127).

En otras palabras, la utopía positiva, o lo que Bloch llama «concreta», es la expectativa de perfección absoluta, la consumación hegeliana de la historia: es la voluntad que tiene como objeto el *Totum, Ultimum* o *eschaton*. Bloch insiste en que existen sólo dos posibilidades, o todo o nada, la absoluta destrucción y la nada o la perfección absoluta; no existe término medio. «La nada es también una categoría utópica, si bien extremadamente antiutópica (...) la nada, de igual modo que un *Utopicum* positivo: el propio hogar nativo *(Heimat)* o el Todo están sólo presentes como posibilidad objetiva» (p. 11). «Como el proceso histórico está indeterminado en tanto su tendencia y meta no están realizados todavía, su resultado *(Mündung)* puede ser la Nada o el Todo, el fracaso *(das Umsonst)* o el éxito total» (página 222).

Las expresiones *Totum, Ultimum, Optimum, summum bonum, eschaton*, el Todo, ser *(das Sein)* y *Heimat* significan todas ellas lo mismo. *Heimat* representa ser-en-uno-mismo, la completa reconciliación del hombre consigo mismo y con el universo, la eliminación de todo lo negativo, el estado final *(Endzustand)* en el que se ha superado toda alienación. La voluntad utópica, según Bloch, no es cuestión de un propósito infinito o un progreso sin fin: aspira a su realización en un tiempo finito.

La historia de la civilización es la historia de innumerables utopías, no sólo utopías omnicomprensivas, sino también parciales; sin

embargo, todas ellas han reflejado el deseo humano de una bondad absoluta. Los sueños utópicos pueden hallarse en la poesía y el drama, en la música y la pintura. Existen arquitecturas utópicas, utopías geográficas tales como Eldorado o el Edén, utopías médicas como el sueño de la eterna juventud o la abolición final de la enfermedad y la incapacidad física. El deporte es un tipo de utopía, en el que las personas intentan superar las limitaciones naturales del ser humano. El baile, las ferias y los circos son también expresiones del constante anhelo de perfección del hombre, muchas veces inconsciente. Finalmente existen negativos elaborados de un mundo perfecto en la literatura utópica, en las visiones quiliásticas de la Edad Media y el siglo XVI, en toda la historia de la religión con sus expectativas mesiánicas e ideas de salvación, el Salvador y el cielo.

El hombre, según Bloch, es esencialmente de tendencia utópica, cree en un mundo perfecto y anticipa el futuro con una infatigable esperanza. Apenas hay algún aspecto de la cultura no permeado por esta irresistible energía utópica, por lo cual debíamos esperar que hubiese dejado una profunda huella en la historia de la filosofía. Sin embargo, de hecho casi toda la filosofía europea antes de Marx se alejó del futuro y fijó culpablemente sus ojos en el pasado; se limitó a interpretar el mundo existente en vez de anticipar uno mejor y enseñar a llegar hasta él. No está claro por qué la filosofía se distinguió así de negativamente de las demás ramas de la cultura. «La teoría de Platón de que todo conocimiento no es más que *anamnesis*, recuerdo de algo visto con anterioridad —esta versión del conocimiento centrada en el pasado *(Ge-wesenheit)* se ha repetido desde entonces sin cesar» (p. 158). Incluso las doctrinas que contenían proyecciones de un estado final de perfección no concebían realmente el futuro: su *Ultimum* era falso, pues estaba siempre realizado inicialmente en el Absoluto. Estas filosofías, incluida la de Hegel, no reconocieron el *Novum:* no tenían la noción de cambio real y de orientación hacia el futuro. «A lo largo de la filosofía judeocristiana, desde Filón y Agustín hasta Hegel, el *Ultimum* está relacionado sólo con el *Primum* y no con el *Novum,* por lo cual lo que resulta finalmente es sólo una repetición de lo que había en el principio —algo ya cumplido, que mientras se ha perdido o alienado» (p. 233). Así, la filosofía premarxiana reconoció un *Ultimum,* pero no conoció de ninguna verdadera novedad en el mundo, pues se suponía inicialmente realizada en el Absoluto. La perfección o la salvación era representada como una vuelta a un paraíso perdido, no la conquista de un paraíso posible.

Podría parecer que Bloch aprueba al menos los intentos del siglo XX por describir un *Novum* real, como los que hallamos en la

metafísica de Bergson o de Whitehead. Sin embargo, no es así. En Bergson, parece ser, lo «nuevo» es una abstracción, una mera negación de la repetición; además, toda su filosofía no es una filosofía de anticipación, sino impresionista y anarco-liberal. A partir de algunas observaciones de Bloch podría parecer que no sólo la filosofía, sino todo el conocimiento humano anterior a Marx estuvo encadenado al pasado, siendo capaz sólo de describir y no de mirar hacia el futuro. El capitalismo intensificó esta actitud, convirtiendo todos los objetos en mercancías y produciendo así una «reificación» del pensamiento: el pensamiento reificado, reducido a la forma de mercancías, se expresa como culto a los hechos o como «rastrero empirismo». En este punto Bloch sigue más o menos a Lukács y a la Escuela de Frankfurt. «El fetichismo de los hechos» y «el superficial empirismo», desprovistos de imaginación y encadenados a los fenómenos «aislados», son incapaces de aprehender el «todo» o de concebir lo «esencial» en el curso de la historia *(was wesentlich geschieht)* (p. 256).

Todos estos comentarios sobre filosofía, pasado y presente, no son más que una condena trivial y sin intento alguno de análisis. Bloch dedica algo más de atención al psicoanálisis, que desde su punto de vista es la negación del futuro *par excellence*. Como hemos visto, Bloch llega a sustituir la categoría de lo inconsciente por la de lo «no consciente todavía», lo latente en nosotros en la forma de anticipación, pero no aún articulado. Pero en todas las versiones del psicoanálisis, ya sea la de Freud o las de sus discípulos más o menos fieles, el inconsciente deriva de las acumulaciones del pasado y no contiene nada nuevo. Esta orientación hacia atrás es incluso más patente en Jung, el «fascista psicoanalítico», que interpreta toda la psique humana en términos de la prehistoria colectiva y proclama el «odio de la inteligencia» como único remedio a las enfermedades de la vida moderna. Freud, como liberal que era, intentó sacar a la luz el inconsciente, mientras que Jung pretende volver a sumergir nuestra conciencia por debajo de la superficie. En cuanto a Adler, considera de forma simplemente capitalista la voluntad de poder como el impulso humano fundamental (p. 63). En cualquier caso, todas las formas del psicoanálisis son retardatarias, lo que se explica por el hecho de que expresan la conciencia de la burguesía, una clase sin futuro.

Las utopías revolucionarias de épocas pasadas reflejaron el deseo de perfección de la humanidad e incluso la idea de que era posible; las utopías postmarxianas son, sin excepción, reaccionarias. La «utopía democrático-burguesa» de Wells, por ejemplo, «está cubierta de un barniz moral, un simulacro de derechos humanos, como si la ra-

mera capitalista pudiera volver a ser virgen de nuevo», pero la «libertad como utopía del capitalismo occidental es cloroformo, nada más» (p. 682).

4. *El marxismo como «utopía concreta»*

El marxismo, y sólo él, ha ofrecido a la humanidad una percepción plena y consistente del futuro. Y lo que es aún más: el marxismo está totalmente orientado hacia el futuro: reconoce el pasado sólo en tanto está todavía vivo y es, por tanto, parte del futuro. El marxismo ha alcanzado el «descubrimiento de que la teoría-práctica concreta está estrictamente ligada al modo observado de posibilidad objetivo-real» (p. 236). El marxismo es una ciencia, pero una ciencia que ha superado el dualismo de ser y pensamiento, de ser y deber ser; es tanto una teoría del paraíso futuro como una praxis que lo hace realidad.

El marxismo es una utopía omnicomprensiva pero, al contrario que los sueños de anteriores etapas, es concreta y no abstracta. Los falansterios de la Nueva Armonía eran tipos de utopía abstracta; la utopía concreta de Marx no contiene predicciones exactas acerca de la sociedad del futuro, pero opone a las antiguas fantasías «una participación activamente consciente en el proceso histórico inmanente de la transformación revolucionaria de la sociedad» (p. 725). «El objeto de una utopía concreta es comprender precisamente el sueño en que consiste, un sueño arraigado en el propio proceso histórico» (p. 727). En resumen, lo que hace a una utopía concreta es que no podamos dar una descripción exacta de ella —un ejemplo verdaderamente clásico de *lucus a non lucendo*.

Aunque Bloch declara que el bien supremo, o *Totum,* ha sido analizado científicamente, todo lo que llegamos a saber de él en sus obras está contenido en algunas pocas frases tomadas de Marx: será una sociedad sin clases, un reino de libertad en el que no habrá alienación, etc. También significará la reconciliación del hombre con la naturaleza: Bloch cita varias veces, como algo de decisiva importancia, las frases de los *Manuscritos* de París de 1844 de Marx sobre la «humanización de la naturaleza». Pues una utopía no puede ser «concreta» hasta que no abarque el «todo», esto es, el universo; en tanto nuestra imaginación se limite a la organización de la sociedad e ignore la naturaleza, no se cumplirá más que una utopía «abstracta».

El marxismo es un acto de esperanza, que encarna el conocimiento del mundo anticipado y la voluntad de crearlo. Esta voluntad y conocimiento tienen su contrapartida no en la realidad empírica, sino

en un orden «esencial» superior y más real. Al contrario que la filosofía empirista, el marxismo, bien entendido, incluye la ontología de lo que no es todavía *(Ontologie des Noch-Nicht)*. «La expectativa, la esperanza, la intención hacia posibilidades aún no materializadas: todo esto no es sólo una marca de la conciencia humana, sino, bien entendido y regulado, una determinación fundamental de la realidad objetiva como un todo. Desde Marx no ha habido posible estudio de la verdad y ningún realismo de la decisión que no tomara en cuenta el contenido subjetivo y objetivo de la esperanza en el universo» (página 5). «Lo todavía-no-consciente en el hombre pertenece por completo a aquella parte del mundo exterior que no ha tenido lugar, que no ha salido a la luz o se ha manifestado. Lo todavía-no-consciente comunica e interactúa con lo todavía no sucedido» (p. 12). «Hasta que la realidad haya sido determinada completamente, en tanto contenga aún posibilidades abiertas en la forma de nuevos comienzos y nuevas áreas de desarrollo, no podemos rechazar una utopía sobre la base de la realidad puramente fáctica (...). Una utopía concreta halla su contrapartida en la realidad emergente *(Prozesswirklichkeit)*, la contrapartida del *Novum* mediado (...). Los elementos anticipadores son ellos mismos un componente de la realidad» (pp. 226-7).

Hallamos así en Bloch el típico concepto neoplatónico y hegeliano de una realidad no empírica que, sin embargo, en este caso no es una ficción ya realizada en algún lugar, como las ideas platónicas, ni una mera construcción arbitraria, sino que, como anticipación, está invisiblemente presente en el mundo empírico. El propio Bloch no cita a Hegel ni a los neoplatónicos en este contexto, sino más bien el concepto aristotélico de entelequia y el de «materia creativa» procedente de los seguidores de Aristóteles. El mundo, piensa, tiene una especie de finalidad inmanente por la que desarrolla formas completas a partir de las formas incompletas. Estas formas son tanto naturales como normativas. Sin embargo, Bloch no parece consciente de que su uso de los conceptos de energía, potencialidad, y entelequia difiere del de Aristóteles en un aspecto capital. Estos conceptos son más o menos inteligibles cuando se aplican a objetos y procesos particulares —por ejemplo, cuando se desarrolla una planta a partir de una forma oculta en la semilla—, pero dejan de ser inteligibles cuando se aplican al ser en su conjunto. Aristóteles los utilizó de hecho para describir los procesos empíricos de desarrollo en el mundo orgánico y en la actividad humana de carácter finalista. Sin embargo, los conceptos de Bloch, relacionados a la entelequia del universo en general, no deben nada a la observación empírica: meramente expresan la creencia especulativa en la tendencia del universo hacia una perfección, sobre la cual no podemos predicar nada. Sin embargo, sabemos, según Bloch,

que cualesquiera objeciones a la esperanza de perfección absoluta que puedan plantearse sobre la base del conocimiento científico existente son inválidas *a priori,* porque los «hechos» no tienen una significación ontológica y pueden ser ignorados sin duda alguna: lo que importa son las premoniciones de la fantasía anticipatoria. De esta forma, el marxismo, según lo entiende Bloch, no debe estar constreñido en modo alguno por la situación actual de nuestros conocimientos. Que un grano de cebada llegará a ser una espiga de cebada es algo que podemos esperar racionalmente sobre la base de la experiencia; que el no muy perfecto universo actual está destinado, en virtud de una finalidad natural inmanente, a convertirse en un universo perfecto no sólo es obviamente improbable, sino difícil de imaginar con algún grado de plausibilidad. Bloch es consciente de esto y del hecho de que las normas existentes del pensamiento científico no prestan apoyo a su idea del *Ultimum;* pero en lugar de éstas, invoca la ayuda de la imaginación, de la inspiración artística y el entusiasmo. Esto no estaría fuera de lugar si se considerara a sí mismo poeta, pero afirma que la fantasía anticipatoria es una ciencia por derecho propio —y no una ciencia ordinaria, sino una ciencia de orden superior, libre de las accidentales limitaciones de la lógica y la observación.

Sin embargo, no basta con decir que la «esencia del universo» se encuentra en un «estado aún no manifiesto» (p. 149) para que las posibilidades inherentes a él sean, por así decirlo, una tarea a realizar, un deseo latente, una «fantasía objetiva» del Ser en general. También es importante que esta tarea pueda ser realizada sólo mediante la voluntad y conciencia de la humanidad, y no simplemente por la fuerza de las leyes cósmicas. La especie humana, de hecho, no es simplemente una ejecutora de las intenciones del universo, el instrumento de una ciega providencia misteriosa; también alberga un poder de decisión. El hombre puede optar por llevar el universo a la perfección o a la destrucción —no hay, como ya se dijo, término medio— y el resultado no está prefijado de antemano. El hombre es así en cierto sentido el guía del universo, llevando sobre sus hombros no sólo el peso de la historia humana, sino también el del Ser en general. Esta idea es típica del neoplatonismo, pero Bloch, con una envidiable seguridad en sí mismo, la adscribe a Marx. En la *Tübinger Einleitug* (p. 231) cita como de Marx la tesis de que «el hombre es la raíz de todas las cosas»; pero lo que Marx escribió en realidad, a la edad de veinticinco años, fue que «el propio hombre es la raíz del hombre», lo que obviamente es una cosa diferente.

Como el *Ultimum,* o paraíso, de Bloch no es simplemente el estado final del mundo que debe ser, sino que tiene que ser realizado

por la voluntad humana, nunca está claro en qué sentido el presente «contiene» realmente el futuro —en qué sentido nuestro conocimiento del mundo futuro se relaciona con este mundo y en qué medida no es más que un acto de voluntad. Desde este punto de vista, su concepto de una realidad superior «esencial» no es menos ambiguo que el concepto similar de los surrealistas. En la filosofía surrealista no está claro si el mundo al que tenemos acceso mediante las experiencias alucinatorias especiales es una realidad ya hecha cuya clave la proporcionan estas experiencias o bien algo que creamos cuando somos conscientes de ello. Sin embargo, esta ambigüedad no importa en el caso de los surrealistas, pues su filosofía es sólo un producto de su arte. Por otra parte, Bloch se propone estar utilizando el lenguaje de la filosofía discursiva, en el que la ambigüedad de los conceptos básicos es suicida.

Bloch es disculpable en este punto en la misma medida en que sus ambigüedades son las de la tradición de Hegel-Marx en general. Como vimos en el caso de Lukács, es característico de esta tradición obviar la distinción entre la previsión y la creación del futuro. Aquí es donde se separan los profetas de los científicos. Cuando un científico predice unos sucesos, de forma precisa o no, se basa en la observación del pasado y en la creencia de que comprende la interrelación de los hechos; no afirma conocer el futuro, pues este conocimiento es imposible, sino sólo preverlo con mayor o menor probabilidad. Por otra parte, un profeta no «prevé» nada: la fuente de su conocimiento del futuro no es el pasado, sino el propio futuro, que de forma misteriosa está ya presente a él, con un *status* ontológico propio. Bloch habla de una realidad que «no es todavía», pero que enfáticamente distingue de la nada o la pura negación. El «no» implica ciertamente una carencia, pero es una carencia de *algo,* y por tanto representa un esfuerzo hacia este algo, un deseo creativo del cual está lleno el mundo; debe ser opuesto a la nada y no al Todo *(Das Prinzip Hoffnung,* pp. 356-7). La contrapartida subjetiva del «todavía no», a saber, el «aún no consciente», no ha de considerarse como una pura negación, sino más bien como un impulso de la mente a ser consciente de un cierto objeto. Bloch se refiere a las «percepciones pequeñas» de Leibniz para explicar mejor su idea: una especie de conocimiento inarticulado que no obstante es conocimiento, un estado paradójico en el que conocemos algo que no conocemos, o que conocemos potencial pero no realmente.

De esta forma el profeta se encuentra en una posición extremadamente conveniente. Por una parte, no tiene que dar razón de sus predicciones, pues deja bien claro de antemano que no se basan en

el vulgar empirismo, que está sometido a la tiranía de los hechos y la lógica *. Por otra parte, realiza sus profecías con una seguridad extrema, en base a su especial facultad de percibir algo que de algún modo está presente pero que no ha sucedido todavía. Su conocimiento es superior y más certero que el del científico, y no tiene que explicar sus fuentes o las razones que lo apoyan: cualquiera que le pida explicaciones es un exponente manifiesto de la «conciencia reificada» y un esclavo del «rastrero empirismo».

Obviamente el singular profeta, que disfruta de una total libertad de maniobra intelectual, puede prometer todo lo que le venga en mente, a la vez que nos asegura que sus promesas se basan en un tipo superior de conocimiento. Bloch, aun advirtiendo que no puede describirse de antemano la organización social de la futura utopía, habla de un tipo de tecnología completamente nuevo que producirá un cambio radical en nuestra vida. El capitalismo, explica, ha creado una tecnología basada en una concepción puramente cuantitativa y mecanicista de la naturaleza, en oposición a toda concepción cualitativa. En el futuro gozaremos de una tecnología milagrosa, que denomina «no euclidiana» *(ibid.*, pp. 775 y ss.). Dejando a otros la descripción de los detalles de la revolución técnica, nos asegura, no obstante, que si no fuera por el imperialismo seríamos ya capaces de irrigar los desiertos del Sahara y de Gobi, y convertir Siberia y el Antártico en lugares placenteros, al coste de «unas pocas toneladas de uranio y torio». «La tecnología no euclidiana» restaurará la intimidad del hombre con la naturaleza y hará posible una actitud «cualitativa» hacia ella que el «capitalismo abstracto» (en expresión de Bloch) es incapaz de alcanzar. No nos debe importar la ley de la progresiva entropía, pues las técnicas del futuro también se harán cargo de ella.

5. *La muerte como antiutopía. Dios no existe todavía, pero existirá*

Las anticipaciones de Bloch se vuelven aún más firmes cuando aborda el problema de la muerte y el «sujeto de la naturaleza». El tercer volumen de *Das Prinzip Hoffnung* ofrece una amplia descripción de las antiguas ideas egipcias, griegas, judías, budistas, hindúes y cristianas sobre la inmortalidad, tras lo cual Bloch llega a las siguien-

* Como se ve, la crítica de Kolakowski sigue aquí viejos temas neopositivistas: simetría explicación/predicción y pasto para el fuego con todo lo que no sean *matters of fact* o *relations of ideas. (N. del T.)*

tes conclusiones. La creencia de las religiones tradicionales en la inmortalidad o en la transmigración de las almas es pura fantasía, pero es una manifestación de la voluntad humana y de la dignidad humana. Por otra parte, en la dialéctica materialista, «el universo no está limitado por la mecánica de Newton» (p. 1303).

El materialismo dialéctico por oposición al mecanicista no reconoce límites ni negaciones prescritas por un supuesto «orden natural» (...). El objetivo final utópico de su práctica es la humanización de la naturaleza (...). Aquí como en todo lugar, la cosmología comunista [*sic*] es el ámbito de problemas relacionado con la mediación dialéctica entre el hombre y su trabajo por una parte y un posible sujeto de la naturaleza por otro (...). La palabra 'No' no puede nunca pronunciarse desde el principio: si la naturaleza no contiene respuesta positiva a los problemas de nuestro destino, tampoco contiene ninguna que sea, de una vez por todas, negativa (...). Nadie sabe qué hay en el universo fuera del ámbito del trabajo humano, es decir, en la naturaleza no mediada; no sabemos si actúa allí algún sujeto o agente, y si así es, de qué tipo es (...). Todo esto depende del desarrollo y perspectivas de la fuerza de los hombres y por tanto, más precisamente, del desarrollo y horizontes incipientes del comunismo *(Das Prinzip Hoffnung,* pp. 1382-3).

El núcleo de la existencia humana *(des Kern des Existierens)* no se ha realizado por completo, y por lo tanto es «extraterritorial con respecto al proceso de devenir y transformación» *(ibid.,* p. 1390); si el mundo llegara a alcanzar un estado de frustración total *(zu einem absoluten Umsonst),* entonces, sólo entonces, la muerte penetraría en el núcleo de la naturaleza del corazón humano.

En la medida en que pueda ser comprendida esta argumentación, puede resumirse diciendo que todas las promesas de la religión tradicional relativas a la inmortalidad son vanas, pero que cuando hayamos construido el comunismo superaremos de alguna forma el problema de la muerte. Por decirlo de la forma más amable posible, ésta debe ser la promesa más frívola jamás realizada en nombre de un movimiento político. Sólo tiene parangón con la última de las esperanzas de Bloch —la eventual creación de Dios, que razona como sigue:

El núcleo de toda religión es alcanzar el reino de la perfección humana absoluta. Por ello, si se lleva el fin de la religión a su punto más extremo, será necesaria la eliminación de Dios como entidad que limita los poderes humanos, estando implícita la superación de esta limitación en todas las utopías religiosas. Aquí, según parece, Bloch se limita a seguir a Feuerbach, que afirmó que la verdad de la religión es el ateísmo: si intentamos expresar exactamente lo que las personas esperan de la religión, esto resulta ser la no existencia de Dios.

La intención de la religión relativa al Reino concebido en su más pleno sentido, presupone el ateísmo. (...) El ateísmo excluye el *Ens perfectissimum* (que es lo que se conoció siempre con el nombre de 'Dios') de la creación y evolución del mundo, definiéndolo no como un hecho, sino como lo único que puede ser, a saber, el supremo problema utópico, el problema de la finalidad. El lugar asignado en las religiones particulares a lo que se llamaba 'Dios' fue ocupado ostensiblemente por la hipóstasis de Dios, y cuando ésta se descarta sigue existiendo un lugar vacante, como la proyección última de una intención utópica radical (...). El lugar correspondiente al Dios de la época antigua no es nada en sí (...). El materialismo auténtico, esto es, dialéctico, abole la trascendencia y realidad de cualquier hipóstasis de Dios, pero no excluye lo que se entendía como *Ens perfectissimum* de la real utopía del reino de la libertad, el contenido final del proceso cualitativo (...). La utopía del reino destruye la ficción del Dios Creador y la hipóstasis de Dios en los cielos, pero no destruye la morada última en la que el *Ens perfectissimum* preserva el abismo de su posibilidad latente no frustrada *(Dans Prinzip Hoffnung,* pp. 1412-13).

La religión, pues, según Bloch, no sólo termina en la ausencia de religión, sino que deja un legado en la forma del problema final del ser perfecto. En vez de un cielo ya acabado en el «próximo mundo», se nos encarga crear un nuevo cielo y una nueva tierra. Sin embargo, recordando la despectiva actitud de Lenin hacia los «Creadores de Dios» del movimiento socialdemocrático ruso, Bloch deja bien claro que no considera al mundo como una máquina para la producción de un ser supremo, sino que cuando se suprima a Dios tendremos todavía «el contenido total de la esperanza» a la que antiguamente se le dio el nombre de Dios. Este vago lenguaje parece significar sólo que bajo el comunismo surgirá el Ser perfecto. En otro lugar este Ser perfecto es denominado el «posible sujeto de la naturaleza» o el *Dass-Antrieb* (el impulso hacia la «estidad»). Para comprender esta última expresión hay que tener en cuenta que en el vocabulario de Bloch 'estidad' representa o un estado de cosas o un propósito («para esto...»); Bloch hace pleno uso de esta ambigüedad, pero probablemente es más simple entender *das Dass* como un proceso finalista o la conciencia de un fin. De esta forma el comunismo llevará a cabo la realización de Dios, lo cual es más de lo que han hecho todas las religiones del mundo. La filosofía de Bloch es en última instancia una teogonía, una proyección fantástica del Dios que ha de ser: «el verdadero Génesis no es al principio sino al final» (p. 1628).

6. *Materia y materialismo*

La imagen de un mundo cuya «esencia» encarna una utopía o fantasía, y que está imbuido de alcanzar la perfección divina, es muy

diferente del materialismo tradicional, y es comprensible que fuera criticada por los leninistas ortodoxos. Sin embargo, el propio Bloch afirma que su filosofía no es sino una continuación del materialismo dialéctico y en particular que se basa en el materialismo en sentido de Engels —esto es, que «explica el universo en términos de sí mismo» y no presupone otra realidad que la material.

En «Avicena y la izquierda aristotélica» y en otras obras Bloch invoca el concepto de materia creativa que estaba ya presente en la tradición aristotélica y fue asumido, según él, por el marxismo. Estratón, Alejandro de Afrodisia, Avicena, Averroës, Avicebron, David de Dinant y, finalmente, Giordano Bruno desarrollaron el concepto de la materia como proceso, continente de una diversidad de formas y una permanente posibilidad de nuevo desarrollo: cada cosa nueva que acontece no se debe a una fuerza externa al universo, sino que es manifestación de una potencialidad que reside en la propia materia. No existe distinción entre materia y forma: las formas son atributos manifiestos o latentes de un único sustrato, la *natura naturans*.

En su conferencia «Zur Ontologie des noch-nicht-Seins», Bloch ofrece la siguiente explicación como propia de la materia:

> No es una mera fuerza mecánica, sino —de acuerdo con el sentido implícito de la definición de Aristóteles— es a la vez ser-según-la-posibilidad *(kata to dynaton,* esto es, lo que determina todo posible fenómeno histórico de acuerdo con las condiciones y con el materialismo histórico) y también ser-en-la-posibilidad *(dynamei on,* esto es, el correlato de lo que es objetiva y realmente posible o, hablando ontológicamente, el sustrato de posibilidad del proceso dialéctico).
>
> (Sie ist nicht der mechanische Klotz, sondern —gemäss dem implizierten Sinn der Aristotelischen Materie-Definition— sowohl das Nach-Möglichkeit-Seiende *(kata to dynaton),* also das, was das jeweils geschichtlich Erscheinenkönnende bedinungsmässig, historisch-materialistisch bestimmt, wie das in-Möglichkeit' Seiende (Sein) *(dynamei on),* also das Korrelat des objektiv-real-Möglichen oder rein seinshaft: das Möglichkeits-Substrat des dialektischen Prozesses.)

Sigue diciendo que «la naturaleza inorgánica, no menos que la historia humana, tiene también su utopía. Esta llamada naturaleza inanimada no es un cadáver, sino un centro de radiación, el reino de las formas cuya sustancia no ha cobrado aún ser».

Así, según Bloch, la materia no se caracteriza por ninguna propiedad física, sino simplemente por el hecho de la «creatividad» o finalidad inmanente. Es fácil ver que en este caso el «materialismo» no significa nada más que el hecho de que el mundo está sometido a procesos de cambio y puede evolucionar de formas inesperadas. La materia se utiliza simplemente como un término que denota «todo lo

que es», y tiene todos los atributos divinos excepto la actualidad completa. En estos nebulosos argumentos oímos el eco de Giordano Bruno, así como de Böhme y Paracelso. La materia es el *Urgrund*, un *universum* indeterminado del cual puede surgir todo; así entendido, es indistinguible del Dios del panteísmo. Decir que «todo es materia» es una tautología, pues la materia es sinónimo de 'todo' —y no sólo lo que es real, sino también todo lo posible. Por lo tanto, no es sorprendente que cuando Bloch se refiere a la «materia» incluya los sueños, las imágenes subjetivas, las experiencias estéticas y las cualidades artísticas del mundo exterior (que, al parecer, están contenidas en la naturaleza, pero se realizan a través de la percepción estética). Si Dios es posible, su venida a la existencia no supone amenaza para el materialismo, pues por definición también él será «material».

Lo que tenemos aquí no es realmente una afirmación de materialismo cuanto que de monismo: la doctrina de que existe un único sustrato para todos los fenómenos posibles, incluida la subjetividad humana y todos sus productos. Como el sustrato en cuestión no tiene cualidades propias y todo lo que sabemos de él es que es «creativo» y contiene todas las posibilidades en sí mismo, la teoría monista de Bloch está igualmente desprovista de contenido. Todo lo que puede existir, nos dice, es material, y la materia es aquello que puede existir.

No obstante, al menos en dos puntos la cosmología y la metafísica de Bloch las considera su autor como continuadoras del marxismo y, más precisamente, de la versión leninista.

En primer lugar, el universo no sólo encarna una finalidad inmanente, sino, al menos en las etapas superiores a la evolución, requiere la participación de la subjetividad humana para realizar sus potencialidades utópicas o actualizar sus autoanticipaciones. El hombre es un producto de la materia, pero desde que apareció en escena ha estado, por así decirlo, encargado de su propio desarrollo: es la cabeza de la propia creación, como en la teogonía de Plotino y Erígena o la antigua filosofía neoplatónica. Aquello que «no es aún consciente» en nosotros está correlacionado, de forma no definida, con el «todavía no» de la propia naturaleza; el «todavía no» subjetivo ha de hacerse explícito mediante los propios esfuerzos, haciendo así manifiesta la esencia del universo. En consecuencia, el hombre no puede suponer que las leyes de la evolución, ya percibidas conscientemente o no, aseguren que el mundo se convierta en un lugar mejor. En términos de la política esto significa que el mundo perfecto del futuro sólo puede alcanzarse mediante la voluntad consciente del hombre. Esta es la justificación metafísica de la crítica de Bloch al «fatalismo» o determinismo de la II Internacional, y de su defensa del

marxismo leninista, que insiste en el papel decisivo que tiene la voluntad revolucionaria en el proceso revolucionario.

En segundo lugar, la misma metafísica proporciona un baluarte contra el revisionismo. Como el futuro del mundo se resume en el dilema «todo o nada», si no queremos que el hombre y el universo sean destruidos debemos optar por la primera alternativa. No sólo hemos de concebir el mundo en términos de un movimiento que desarrolla formas cada vez superiores, sino que sólo es inteligible desde el punto de vista de la perfección final. La metafísica y la actividad social deben tender ambas al *eschaton*, al completo e irreversible cumplimiento del destino cósmico, una síntesis de todas las fuerzas del ser. Por ello Bernstein es enemigo del marxismo cuando predica un programa revisionista de reformas graduales o incompletas sin vistas al horizonte último de la perfección final: la inspiración de la meta final forma parte inseparable de la filosofía marxista, que en lo fundamental hereda la perspectiva apocalíptica del anabaptismo radical (*Das Prinzip Hoffnung*, pp. 676-9). Por esta razón, una de las principales críticas de Bloch al socialismo europeo de los últimos años fue que los líderes de partido prometían diversas ventajas y mejoras a corto plazo en vez de las grandes perspectivas utópicas ofrecidas por el socialismo.

7. *El derecho natural*

Un rasgo especial de la filosofía de Bloch es su intento de unión de la teoría marxista con la tradición del derecho natural. Sus ideas sobre el particular aparecen dispersas en varias obras, pero sobre todo en *Naturrecht und menschliche Würde*. La idea de que el hombre tiene ciertos derechos por naturaleza, y que ninguna ley positiva puede privarle de ellos sin dejar de ser ley en sentido verdadero, ha jugado un papel importante en el pensamiento utópico, desde la Antigüedad hasta el presente. Dio origen a la teoría del contrato social, al principio de la soberanía popular y a la doctrina de la resistencia legal hacia la tiranía. Al contrario que las utopías en sentido clásico, las teorías del derecho natural estuvieron inspiradas por la noción de dignidad humana más que de felicidad o eficacia económica. En opinión de Bloch, si bien prepararon el camino de la democracia burguesa, contenían elementos de validez universal, no limitados a uno u otro sistema político. El marxismo en este sentido es heredero de Locke, Grocio, Thomasius y Rousseau, y no sólo de los utopistas: el comunismo se interesa no sólo por abolir la pobreza, sino también por poner fin a la humillación del hombre. Las teorías del derecho

natural también participaban del utopismo, pues contenían anticipaciones de la noción del bien supremo. También leemos en *Naturrecht und menschliche Würde* que la utopía socialista comprende las libertades «burguesas» tales como la libertad de prensa, reunión y expresión. Sin embargo, Bloch subraya que la «verdadera» libertad supone la abolición del Estado, y que los ideales sólo pueden realizarse plenamente en una sociedad socialista sin Estado. Cuando se implante esta sociedad no habrá ya conflicto entre el individuo y la comunidad: la libertad y la felicidad no se limitarán mutuamente, no será ya necesaria la compulsión y habrá fraternidad universal. Sin embargo, no queda claro por qué una sociedad tan perfecta haya de necesitar leyes, y cuál sería la situación de los «derechos naturales» que no habría ocasión de afirmar contra nadie, pues todos viviríamos en un estado de solidaridad espontánea.

8. *La orientación política de Bloch*

Durante los años treinta, mucho antes de que se estableciera en la República Democrática Alemana, estuvo claro que aunque Bloch no era miembro de ningún partido sus simpatías políticas estaban del lado del estalinismo. No sólo proclamó la utopía socialista, sino que afirmó que aunque el *summum bonum* no existía plenamente en ningún lugar, estaba tomando cuerpo en la Unión Soviética. *Das Prinzip Hoffnung* está lleno de pasajes que constituyen un claro testimonio de la tendencia política de su autor, que no pierde oportunidad de elogiar la superioridad del nuevo orden: sus expresiones de este tipo son en su mayoría clichés sin fuerza probatoria alguna, pero figuran en su filosofía de forma tal que parecen formar parte orgánica de ella. En particular, pone gran énfasis en la interpretación clasista de la utopía. Nos dice, por ejemplo, que la idea pequeñoburguesa de utopía es egoísta, mientras que la proletaria es desinteresada (pp. 33-4); con respecto a las utopías de longevidad, Bloch afirma que son imposibles bajo el capitalismo, pero que serán realizadas en el socialismo. El capitalismo monopolista ha degradado las aspiraciones utópicas del hombre explotándolas para popularizar los récords, de los que obtiene beneficio (p. 54). Heidegger, al parecer, es un propagandista de la muerte y un defensor del imperialismo (p. 1365), y cuando habla acerca del temor y el aburrimiento «refleja, desde un punto de vista pequeñoburgués, la sociedad del capitalismo monopolista, cuyo estado normal es la crisis perpetua» (p. 124). El psicoanálisis, como hemos visto, explica la psique humana por referencia al pasado porque surgió en una sociedad sin futuro. A propósito de la

función utópica de la danza, Bloch no deja de mencionar que bajo el capitalismo tiene un efecto entontecedor, pues pretende halagar los sentidos de la gente para hacerle olvidar la opresión, mientras que el nuevo «amor socialista de la patria» ha revivido la belleza de la danza popular (pp. 456-8). Algunas de sus observaciones en esta línea suenan a una mala parodia de la propaganda estalinista. El libro está lleno de clichés ideológicos tales como: «El socialismo, como ideología del proletariado revolucionario, no es nada sino la verdadera conciencia aplicada conceptualmente al movimiento de cosas y a la tendencia bien entendida de la realidad» (p. 177). El arte y la literatura capitalistas, nos dice, utilizan el «final feliz» para disfrazar la desesperanza de la vida en las condiciones de explotación, mientras que el socialismo «tiene y mantiene su propio tipo de final feliz» (página 516). En el contexto del deporte Bloch nos habla acerca de la degeneración del físico humano en una «sociedad alienada basada en la alienación del trabajo» (p. 525); en cuanto a la prolongación de la vida y a la superación de los efectos de la edad, la Unión Soviética ha hecho progresos en esta dirección por razones que el capitalismo no se puede permitir reconocer (p. 535). Bloch no puede mencionar a Malthus sin añadir que sus descendientes espirituales son los «criminales americanos» y que el maltusianismo actual se debe al deseo de los imperialistas de practicar el genocidio y exterminar a los parados (p. 543). La libertad capitalista significa la libertad del trabajador para morirse de hambre, mientras que «en la tierra donde se está construyendo el socialismo» se aplican todos los esfuerzos a la abolición de la violencia (p. 1061). Además, bajo el capitalismo, no puede haber nada semejante a una verdadera amistad, pues toda la vida está dominada por la compraventa, mientras que el socialismo prepara el camino para la amistad universal entre los pueblos (páginas 1132-3).

Es bastante posible que Bloch insertara estas frases absurdas y servilmente propagandísticas cuando revisó *Das Prinzip Hoffnung* en la República Democrática Alemana en los años cincuenta, y que fueran un *sine qua non* de publicación en la época. No obstante, debemos suponer que creyó en ellas entonces y después, pues también figuran en las reimpresiones publicadas después de haberse establecido en Alemania Occidental.

En conferencias y artículos políticos escritos después de 1961 (algunos de los cuales están recogidos en un pequeño volumen titulado *Widerstand und Friede. Aufsätze zur Politik,* 1968) Bloch se definió en favor del socialismo democrático, si bien en términos más bien vagos y generales; también condenó el estalinismo en un lenguaje

general, afirmando que el marxismo necesitaba ser renovado, adaptado a circunstancias cambiantes, etc. Expresiones de este tipo tenían algún significado en la Europa del Este en 1955-6, pero a principios de los años sesenta se habían convertido en estériles clichés.

Sin embargo, sería injusto decir que la identificación de Bloch con el leninismo como doctrina política y el estalinismo como sistema político forma parte orgánica e integrante de su teoría metafísica. Esta teoría no comporta determinadas consecuencias políticas o directrices de compromiso, y nada de ello podría deducirse de *Das Prinzip Hoffnung* si se suprimieran de su texto los resabios estalinistas. En este sentido el caso de Bloch está a la par que el de Heidegger y su identificación temporal con el nazismo, aunque Heidegger fue menos sobresaliente y sus obras filosóficas no comportan una moralización política del mismo tipo. En sus expresiones políticas ambos hombres utilizaron sus propios conceptos característicos para enunciar su lealtad a una dictadura totalitaria, pero los propios conceptos no apuntan en una dirección más que en otra. La identificación pudiera haber sido muy bien al revés: la categoría de «esperanza» de Bloch podría haber sido utilizada para glorificar el nazismo, y la «autenticidad» de Heidegger pudo haber servido a la causa de la propaganda comunista. Ambos conceptos fueron lo suficientemente vagos y formales para ser utilizados de esta forma; ninguna de ambas teorías contiene alguna restricción moral incorporada para inhibir este uso, o prescribe un curso concreto de acción política. Puede decirse que ésta no es una objeción válida a ninguna metafísica, pues esta disciplina no tiene por qué proporcionar directrices políticas, ni depende su valor del uso político que se haga de ella; estas conclusiones no son necesariamente asunto de la filosofía. Pero ni Bloch ni Heidegger pueden ser defendidos de este modo, pues ellos mismos afirmaron que su doctrina metafísica, o su antropología filosófica, tuvo y tenía que tener la finalidad práctica no sólo de explicar el mundo, sino de mostrar cómo deben comportarse los hombres, y con qué fuerzas deben aliarse para vivir dignamente. La objeción de que una doctrina filosófica no sugiere claramente ninguna forma de vida determinada o de compromiso social es válida si la doctrina en cuestión establece directrices prácticas y se propone ser normativa, y no meramente descriptiva. La agresiva y arrogante fenomenología de la existencia de Heidegger ha tenido una importancia incomparablemente mayor para la filosofía del siglo XX, y ha proporcionado infinitamente más estímulo a la cultura que Bloch con su estilo oscuro y retorcido; pero ambos tienen esto en común, el haber intentado establecer un fundamento científico para la vida práctica en el mundo y no meramente para la contemplación. Para ello crearon respectivamente las categorías oscu-

ras y puramente formales de *Eigentlichkeit* y *Hoffnung,* que resultan ser aplicables del modo que se quiera.

9. *Conclusión y comentarios*

Personalmente, tengo que decir que no puedo valorar los méritos o defectos de la prosa alemana de Bloch. Como filósofo, Bloch debe ser considerado como predicador de la irresponsabilidad intelectual. No puede concedérsele el que haya inventado una utopía, y menos aún una utopía «concreta»: en comparación con la suya, y a pesar de sus peculiaridades, produce alivio pensar en la utopía «abstracta» de Fourier. Lo único que hace Bloch es impulsarnos a tener ideas utópicas y a especular sobre un futuro que él mismo no intenta definir.

Al igual que muchos otros marxistas, Bloch no se molesta en sustanciar sus afirmaciones, sino que se limita a enunciarlas. En las raras ocasiones en que inicia una argumentación, suele poner de manifiesto su incoherencia lógica. Por ejemplo, dice que no existe nada semejante a una naturaleza humana inmutable, porque incluso un fenómeno tan universal como el hambre ha tomado diversas formas en el curso de la historia, por el hecho de que en diversas épocas las personas han preferido alimentos diferentes *(Das Prinzip Hoffnung,* pp. 75-6). El lector que se proponga seguir sus argumentaciones hallará por lo general que éstas no consisten más que en truismos y tautologías, disfrazadas en una verborrea de insoportable complejidad. He aquí algunos ejemplos:

> Wir leben nicht, um zu leben, sondern weil wir leben, doch gerade in diesem Weil oder besser: diesem leeren Dass, worin wir sind, ist nichts beruhigt, steckt das nun erst fragende, boherende Wozu («Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins»).
>
> (No vivimos para vivir, sino porque vivimos. Pero en este «porque», o más bien en el vacío «que» en que vivimos, no existe seguridad alguna, sino más bien el desafío total del tormento «¿por qué?».)

En otras palabras, las personas se preguntan con frecuencia qué es la vida.

Una vez más:

> Es gäbe kein Heraunflommen in Zukunft, wenn das Latente schon erschienen wäre, und es gäbe ebenso kein Vergehen in Vergangenheit, wenn das in ihr Erschienene, bereits zur Erschinung Gelöste dem Überhaupt in der Tendenz entspräche *(ibid.).*

(No habría tránsito hacia el futuro si lo que está latente hubiera aparecido ya, y no habría lapso al pasado si lo que sucedió y se liberó en él correspondiera a la «generalidad» de la tendencia.)

Esto parece querer decir que si nada cambiara, no cambiaría nada. O también:

Das Wirkliche is Prozess; dieser ist die weitverzweigte Vermittlung zwuschen Gegenwart, unerledigter Vergangenheit und vor allem: möglicher Zukunft (*Das Prinzip Hoffnung*, p. 225).

(Lo real es un proceso; este proceso es la muy ramificada mediación entre el presente, lo no agotado en el pasado y, sobre todo, el posible futuro.)

Es difícil detectar en esto algún significado más allá de la idea de sentido común de que el mundo está sometido a cambio.

La incapacidad de Bloch para el análisis es elevada a la categoría de virtud teórica en sus frecuentes condenas globales del «positivismo», el «fetichismo de los hechos» y la «lógica positivista». Al igual que Lukács, adopta el eslogan de «peor para los hechos» (*Tübinger Einleitung*, p. 114), al afirmar qué significa el «primado de la razón práctica» y la necesidad de «humanización» del mundo y de la «lógica de la filosofía».

Quizá habría que indicar que no estoy criticando a Bloch por su ataque general al positivismo o por negarse a aceptar el concepto de 'hecho' como algo evidente de por sí, que no exige argumentación. Sin embargo, Bloch no es un crítico filosófico. Basta comparar sus despectivas frases sobre el «fetichismo de los hechos» con las discusiones racionales entre los propios positivistas acerca del concepto de 'hecho', o comparar la penetrante crítica del positivismo realizada por Jaspers en el primer volumen de su *Philosophie,* o en las obras de los fenomenólogos Husserl o Ingarden, con la invectiva de Bloch contra el «rastrero empirismo».

Lo que descalifica la filosofía de Bloch no es que sea errónea, sino que carece de contenido. No hay mal alguno en ofrecer fantasías sobre un mundo mejor o sueños de una tecnología invencible utilizada para promover la felicidad humana. Lo objetable de sus fantásticos proyectos no es que no podamos decir cómo llevarlos a cabo, sino que no nos dice en qué consisten. Roger Bacon, Leonardo, Cirano de Bergerac soñaron con máquinas voladoras, que eran imposibles con la tecnología de su época, pero si los hombres no hubieran soñado con ellas en una época en que no podían ser construidas, probablemente nunca hubieran desarrollado la tecnología necesaria para hacer realidad sus sueños. En este sentido, los proyectos utópicos son una

parte necesaria de la vida. Sin embargo, al contrario que estas visiones «concretas», la utopía de Bloch es el sueño de un mundo perfecto, sin que podamos conocer la naturaleza de esta perfección. Nos dice que la tecnología del futuro será «no euclidiana», pero no explica qué significa esto, excepto que será «cualitativa» y restaurará la armonía existente entre hombre y naturaleza (el capitalismo, según Bloch, es incapaz de producir una «verdadera tecnología»).

Lo que es peculiar a Bloch no es que fantasee sobre un mundo mejor, sino que, en primer lugar, su fantasía carece de contenido; en segundo lugar cree que puede y debe incluir una perfección final en su ámbito (la filosofía tiene que abarcar todo el futuro) y en tercer lugar afirma que sus generalidades son una forma superior de pensamiento científico, más allá del alcance de aquellos que rinden culto a los hechos o practican la lógica formal.

El pensamiento de Bloch es una mezcla de las más diversas tradiciones: la gnosis neoplatónica, el naturalismo del Renacimiento y posterior, el ocultismo modernista, el marxismo, el anticapitalismo romántico, el evolucionismo cósmico y la teoría del inconsciente. Sin duda pueden hallarse huellas de anticapitalismo romántico en Marx y son muy fuertes en los marxistas o paramarxistas alemanes de la generación de Bloch, incluidos la Escuela de Frankfurt y Marcuse (pero no Lukács). Bloch afirma que sus ataques al capitalismo no tienen nada que ver con el conservadurismo romántico, pero de hecho están estrechamente relacionados con él. Se lamenta de que el capitalismo ha asesinado la belleza de la vida, mecanizado las relaciones personales y sustituido los valores estéticos de la vida cotidiana por otros puramente utilitarios. Llama a los aviones «pájaros de feria» y cree que la naturaleza contiene en sí nuevas formas tecnológicas, sobre las cuales sólo puede decirnos que son muy diferentes y que no tendrán consecuencias nocivas.

El núcleo de la escritura filosófica de Bloch es la idea de transformar la «esperanza» en una categoría metafísica, con lo que la convierte en una cualidad del ser. Esta es una especie de inversión de la «metafísica de la esperanza» de Gabriel Marcel, donde la esperanza no es un estado emocional, sino una forma de vida caracterizada por la gracia de Dios. Por otra parte, Bloch cree que aunque la esperanza es una parte del ser, se actualiza mediante la actividad humana. El hombre no la recibe de la naturaleza, y menos aún de Dios; activa la esperanza que está latente en el ser, y despierta al Dios dormido de la naturaleza. Desde el punto de vista de la filosofía cristiana, la idea de Bloch debe representar la cúspide del pecado de orgullo.

Aunque su ontología de la esperanza no puede deducirse de ninguna fuente marxista, Bloch ayudó de algún modo a comprender el

marxismo mostrando sus raíces neoplatónicas, ocultas para el propio Marx. Señaló el vínculo existente entre la creencia de Marx en la perspectiva de una reconciliación total del hombre consigo mismo y la tradición gnóstica neoplatónica que llegó hasta el marxismo a través de Hegel. Subrayó la tendencia soteriológica difuminada en Marx y que, por tanto, pudo ser olvidada y pasada por alto, pero que puso en movimiento a toda la idea marxiana: a saber, la creencia en la futura identificación de la verdadera esencia del hombre con su existencia empírica o, más simplemente, la promesa *eritis sicut dei*. En este sentido, Bloch tenía razón al conectar al marxismo con la secta gnóstica que rendía culto a la serpiente del Génesis, afirmando que ella y no Jehová era la verdadera garante de la Gran Promesa. Bloch ayudó a poner de relieve una faceta esencial del marxismo que anteriormente sólo se había plasmado en las críticas, mayoritariamente ineficaces, de los escritores cristianos. En esta medida su obra no fue vana labor *.

La filosofía de Bloch puede valorarse favorablemente si consideramos no sus méritos intrínsecos, sino su relación con las condiciones intelectuales de la República Democrática Alemana y la Europa Oriental, sometidas a la destructora presión del estalinismo y su influjo nivelador. El pensamiento de Bloch no es sólo más rico, variado y polícromo que los acartonados esquemas del materialismo dialéctico soviético: también tiene la virtud de que no puede imaginárselo uno fácilmente convertido en un dogma de partido o una «cosmovisión» impuesta por el Estado. Su misma vaguedad le impide ser utilizado como catecismo rígido. En algunos puntos esenciales difiere tanto de los esquemas marxista-leninistas como para ser irreconciliable con la doctrina oficial. Sobre todo supone una cierta rehabilitación de la religión, y esto no sólo en el sentido histórico de que ciertas formas de religión puedan haber «jugado un papel progresivo para su época». Esta fórmula es inaceptable para el marxismo-leninismo, pero Bloch va más allá: en su opinión, la religión tiene una raíz permanente indestructible, que de algún modo debe conservarse en el marxismo del futuro. Por ello la religión no debe ser tratada como una mera colección de supersticiones, derivadas de la ignorancia de los tiempos

* Kolakowski «recupera aquí a Bloch simplemente por haber anticipado su propia tesis acerca de las raíces neoplatónicas del marxismo. Adviértase, sin embargo, que esta misma tesis, aunque expresada en un lenguaje más comedido, resultaría igualmente absurda a partir de los patrones neopositivistas de evaluación que aplica Kolakowski a toda la historia del marxismo; no sólo ésta, sino toda la historia de la filosofía *tout court* se convierten en *historia calamitatum*. (*N. del T.*)

pasados o de la búsqueda de un consuelo ilusorio por los pueblos oprimidos. Aunque Bloch, al igual que todos los leninistas-estalinistas ortodoxos, condenó toda la filosofía no marxista de su época, intentó integrar en la tradición marxista ciertos aspectos de la cultura intelectual del pasado que gozaban de muy baja reputación entre sus correligionarios marxistas: entre ellas figuran varios elementos del cristianismo y también de la filosofía leibniziana, la doctrina del derecho natural y las diversas formas del neoplatonismo. Los filósofos de la República Democrática Alemana que experimentaron la influencia de Bloch no pudieron ya digerir sin más los esquemas marxista-leninistas. También en este aspecto sus ideas jugaron un papel importante en la lucha contra la ideología dogmática de Estado del socialismo de la Europa del Este.

Capítulo 13

DESARROLLOS DEL MARXISMO DESDE LA MUERTE DE STALIN

1. *La «desestalinización»*

Joseph Vissarionovich Stalin murió de un ataque de apoplejía el 5 de marzo de 1953. El mundo apenas había asimilado la noticia, cuando sus antecesores, en pugna por el poder, inauguraron el proceso erróneamente conocido con el nombre de «desestalinización». Esta alcanzó su cenit cuando Nikita Jruschov anunció al Partido Comunista Soviético, y pronto al mundo entero, que el que había sido el líder de la humanidad progresista, la inspiración del mundo, el padre del pueblo soviético, el maestro de la ciencia y la cultura, el supremo genio militar, y a la vez el mayor genio de la historia, era de hecho un torturador paranoico, un asesino de masas y un ignorante militar que había llevado el Estado Soviético al borde del desastre.

Los tres años que habían pasado desde la muerte de Stalin habían estado llenos de dramáticos momentos, de los cuales mencionaremos sólo algunos. En junio de 1953, una revuelta de los trabajadores de Alemania Oriental fue aplastada por las tropas soviéticas. Poco después se anunció oficialmente que Lavrenty Beria, uno de los hombres claves del Kremlin y director de la Seguridad del Estado, había sido detenido por diversos crímenes (las noticias de su proceso y ejecución no llegaron hasta diciembre). Por esta misma época (aunque Occidente supo de ello mucho después y de forma oficiosa) se rebelaron los internados en diversos campos de concentración de Siberia; aunque brutalmente reprimidas, estas revueltas probablemente ayudaron a produ-

cir un cambio en el sistema represivo. El culto de Stalin decayó a los pocos meses de su muerte; en las «tesis» proclamadas por el Partido para celebrar su cincuenta aniversario en julio de 1953 se mencionó su nombre sólo pocas veces y sin ir acompañado de los habituales ditirambos. En 1954 hubo cierta relajación de la política cultural, y en el otoño se puso de relieve que la Unión Soviética preparaba una reconciliación con Yugoslavia, que significaba retirar las acusaciones de «conspiración titoísta» que habían sido el pretexto para la ejecución de líderes comunistas en toda la Europa Oriental.

Como el culto de Stalin y de su irrefragable autoridad había sido durante años la base de la ideología comunista a lo largo del mundo, no es sorprendente que su inversión produjera confusión e incertidumbre en todos los partidos comunistas y estimulara una crítica cada vez más fuerte y frecuente del sistema socialista en todos sus aspectos —absurdos económicos, represión policial y esclavitud de la cultura. Esta crítica se extendió a lo largo de todo el «campo socialista» desde finales de 1954 en adelante; fue más vehemente en Polonia y Hungría, donde el movimiento revisionista, como se denominó, se convirtió en un ataque general a todos los aspectos del dogma comunista sin excepción.

En el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, celebrado en febrero de 1956, Jruschov pronunció su famosa conferencia sobre el «culto de la personalidad». Esta se celebró en sesión cerrada, pero en presencia de delegados extranjeros; la conferencia no fue editada nunca en la Unión Soviética, pero su texto fue divulgado por algunos activistas del Partido y se publicó poco después por el Departamento de Estado de los EE. UU. (Entre los países comunistas, Polonia parece haber sido el único en el que se distribuyó el texto impreso «para uso interno» de los miembros del Partido que gozaban de confianza; los partidos comunistas occidentales se negaron durante un tiempo a reconocer su autenticidad.) En él, Jruschov daba una descripción detallada de los crímenes y delirios paranoicos de Stalin, torturas, persecuciones y asesinatos de responsables del Partido, pero no rehabilitaba a los miembros de los movimientos de oposición: las víctimas cuyos nombres citaba eran estalinistas irreprochables como Postyshev, Gamarnik y Rudzutak, y no los anteriores oponentes del dictador tales como Bujarin y Kamenev. Tampoco intentó Jruschov un análisis histórico y sociológico del sistema estalinista. Stalin había sido simplemente un criminal y un maníaco, responsable personalmente de todas las derrotas y desgracias del país. En cuanto a cómo, y en qué condiciones sociales, un paranoico sangriento pudo ejercer un poder despótico ilimitado sobre un país de doscientos millones de habitantes, que durante esta época había sido bendecido

como el sistema más progresivo de gobierno que había conocido la historia humana, a este enigma la conferencia de Jruschov no ofrecía respuesta alguna. Pero lo cierto era que el sistema soviético y el propio Partido habían permanecido impecablemente puros y no tenían responsabilidad alguna por las atrocidades del tirano.

El enorme efecto de la conferencia de Jruschov en el mundo comunista no se debió a la cantidad de información nueva que contenía. En los países occidentales ya se disponía de una gran cantidad de literatura, tanto académica como en la forma de relatos de primera mano, que describían los horrores del sistema de Stalin en términos bastante convincentes, y los detalles citados por Jruschov no modificaban el cuadro general o añadían mucho a él; por otra parte, la Unión Soviética y sus países dependientes conocían la verdad por experiencia personal. El efecto dislocante del XX Congreso sobre el movimiento comunista se debió a dos importantes peculiaridades de este movimiento: la mentalidad comunista y la función del Partido en el sistema de gobierno.

No sólo en el «bloque socialista», donde las autoridades utilizaban todos los medios para evitar que llegara toda información del mundo exterior, sino también en los países democráticos, los partidos comunistas habían creado una mentalidad completamente inmune a todos los hechos y argumentos procedentes «del exterior», esto es, de fuentes «burguesas». En su mayor parte, los comunistas eran víctimas del pensamiento mágico, según el cual una fuente impura contamina la información que mana de ella. Cualquiera que fuera un enemigo político en cuestiones fundamentales debía estar automáticamente equivocado en cuestiones particulares o de hecho. La mente comunista estaba bien defendida contra las incursiones de hechos y de argumentos racionales. Como en los sistemas mitológicos, la verdad se definía en la práctica (si bien, por supuesto, no en los manuales ideológicos) por la fuente de que procedía. Los informes que no habían causado inquietud alguna cuando aparecían en libros o publicaciones «burguesas» tenían el efecto de un trueno cuando eran confirmadas por el oráculo del Kremlin. Lo que ayer eran «despreciables mentiras de la propaganda imperialista» se convirtieron de pronto en la apabullante verdad. Además, el ídolo caído no había dejado simplemente un pedestal a ocupar por otro. La destronización de Stalin significaba no sólo el colapso de una autoridad, sino el de toda una institución. Los miembros del Partido no podían poner sus esperanzas en un segundo Stalin que viniera a reparar los errores del primero; no podían ya tomar en serio las garantías oficiales de que aunque Stalin había sido malo, el Partido y el sistema estaban inmaculados.

En segundo lugar, la ruina moral del comunismo conmovió momentáneamente a todo el sistema de poder. El régimen estalinista no podía existir sin el cemento de la ideología que legitimaba el gobierno del Partido, cuyo aparato en esta época era insensible a las crisis ideológicas. Como, en el socialismo leninista-estalinista, la estabilidad de todo el sistema de poder dependía de la del aparato gobernante, la confusión, incertidumbre y desmoralización de la burocracia amenazaban toda la estructura del régimen. La desestalinización mostró ser un virus del que el comunismo no se había de recuperar nunca, aunque cambiara para adaptarse a él, al menos de forma temporal.

En Polonia, aunque la crítica social y las tendencias «revisionistas» estaban ya bastante adelantadas en el momento del XX Congreso, este congreso y la conferencia de Jruschov aceleraron considerablemente la disolución del Partido; permitió a los críticos atacar más abiertamente al sistema, y debilitó tanto al aparato gobernante que el malestar social que se había acumulado con los años y había sido acallado por intimidación salió cada vez más a la superficie. En junio de 1956 hubo un levantamiento de trabajadores en Poznan; aunque motivado por las dificultades económicas del momento, reflejó el odio generalizado de toda la clase trabajadora hacia la Unión Soviética y el Gobierno polaco. La revuelta fue sofocada, pero el Partido se quedó desmoralizado y desorientado, escindido en facciones y socavado por el «revisionismo». En Hungría, la situación alcanzó el punto en que el Partido se colapsó totalmente, la población se rebeló abiertamente y el Gobierno anunció que se retiraba de la órbita militar soviética (el Pacto de Varsovia); el Ejército Rojo intervino para aplastar la revuelta, sus líderes fueron tratados despiadadamente y fue condenado a muerte casi todo el equipo gobernante de octubre de 1956. Polonia escapó a la invasión en el último momento, gracias en parte al hecho de que el anterior líder del Partido, Wladyslaw Gomulka, que había salido con vida de las purgas de Stalin, fue la figura providencial que evitó la explosión, sirviendo su pasado de prisionero político para ganarse la confianza de la población. Los líderes rusos, al principio muy recelosos, decidieron finalmente —de forma acertada, según se vio— que aunque Gomulka había ascendido sin la sanción del Kremlin, no era demasiado desobediente y la invasión supondría un riesgo mayor. El «Octubre polaco», como se llamó, lejos de abrir un período de renovación social y cultural o de «liberalización», conoció la extinción gradual de todos estos intentos. En 1956 Polonia era, hablando en términos relativos, un país de libre expresión y crítica, no porque el Gobierno lo hubiera planeado, sino porque había perdido el control de la situación. Los acontecimientos

de octubre abrieron un proceso de inversión, y el margen de libertad remanente crecía cada vez menos con el paso de los años. De las cooperativas rurales creadas obligatoriamente, fueron clausuradas la mayoría; a partir de octubre de 1956, la maquinaria del Partido recuperó gradualmente sus posiciones perdidas. Corrigió la dislocación del Gobierno, impuso restricciones a la libertad cultural, frenó la reforma económica y redujo a un papel meramente decorativo a los consejos obreros creados espontáneamente en 1956. Mientras, la invasión de Hungría y la ola de persecución que siguió en este país sembró el terror en las demás «democracias populares». En Alemania Oriental fueron encarcelados algunos de los «revisionistas» más activos. La desestalización produjo finalmente brutales represiones, pero la devastación de todo el bloque fue tal que el sistema soviético no pudo ya volver a ser nunca el mismo.

El término 'desestalinización' (al igual que el término 'estalinismo') no fue utilizado nunca por los propios partidos comunistas, que hablaron en su lugar de «corregir errores y distorsiones», «superar el culto a la personalidad» y «volver a las normas leninistas sobre organización del Partido». Estos eufemismos pretendían transmitir la impresión de que el estalinismo había sido una serie de lamentables errores cometidos por el irresponsable generalísimo, pero que no tenían nada que ver con el propio sistema, y que bastaba condenar sus modos para restaurar el carácter eminentemente democrático del régimen. Pero los términos 'desestalinización' y 'estalinismo' son errores por otras razones distintas a las que impidieron su uso en el vocabulario oficial de los países comunistas. Los comunistas conjuraron estos términos porque «estalinismo» daba la impresión de sistema y no de desviaciones accidentales derivadas de las faltas de carácter del gobernante. Pero, por otra parte, el término 'estalinismo' también sugiere que el «sistema» estaba ligado a la personalidad de Stalin, y que su condena era la señal de un cambio radical en la dirección de la «democratización» o «liberalización».

Aunque no se conoce en detalle el trasfondo del XX Congreso, retrospectivamente parece claro que ciertos rasgos del sistema que había prevalecido durante veinticinco años no podían mantenerse sin Stalin y la inviolable autoridad de que gozaba. Desde las grandes purgas, Rusia había vivido bajo un régimen en el que ninguno de los miembros más privilegiados del Partido y el Gobierno, e incluso el Politburó, podían estar seguros un día de si el siguiente seguirían con vida o serían destruidos al antojo del tirano, por la mera designación de su infalible dedo. No es sorprendente que tras la muerte de Stalin se preocuparan de que ningún sucesor pudiera alcanzar la misma posición. La condena de los «errores y distorsiones» fue parte

necesaria del no escrito pacto de mutua seguridad entre los líderes del Partido; y en la Unión Soviética, como en otros países socialistas, los conflictos internos del Partido se resolvieron de ahora en adelante sin que los oligarcas dimitidos perdieran su vida. El sistema de masacres periódicas tenía ciertamente sus méritos desde el punto de vista de la estabilidad política, haciendo imposible las facciones y asegurando la unidad del aparato de poder; pero el precio de esta unidad fue el despotismo de un hombre y la reducción de todos los miembros del aparato a la condición de esclavos sin garantía de conservación de la propia vida, aunque gozaban de privilegios como guardianes de otros esclavos cuya situación era aún más abyecta. El primer efecto de la desestalinización fue la sustitución del terror a gran escala por el terror selectivo que, aunque de alcance considerable, no era tan completamente arbitrario como había sido bajo Stalin. Los ciudadanos soviéticos conocieron más o menos a partir de entonces cómo evitar la cárcel y el campo de concentración, mientras que previamente no había habido norma alguna al respecto. Uno de los acontecimientos importantes de la era de Jruschov fue la liberación de millones de personas de los campos de concentración.

Otro efecto del cambio fueron las diversas iniciativas en favor de la descentralización, siendo más fácil a partir de ahora para los grupos políticos rivales organizarse en secreto. También hubo intentos de reforma económica, que mostraron algún grado de eficacia; sin embargo, se mantuvo el dogma de la primacía de la industria pesada (excepto durante un breve período con Malenkov) y no se hizo nada por hacer la producción más sensible a las demandas masivas liberando los mecanismos del mercado. Tampoco hubo mejoras sustanciales en agricultura, que a pesar de las frecuentes «reorganizaciones» siguió estando en la situación miserable a la que había sido reducida mediante la colectivización.

Sin embargo, todos los cambios no supusieron ninguna «democratización», pues dejaron inalterados los fundamentos del despotismo comunista. El abandono del terror en masa fue importante para la seguridad humana, pero no afectó al poder absoluto del Estado sobre el individuo; no confirió a los ciudadanos ningún tipo de derechos institucionales, o modificó el monopolio del Estado y el Partido de toda iniciativa y control en todas las esferas de la vida. Se reafirmó el principio del gobierno totalitario, en el que los seres humanos son propiedad del Estado y todas sus metas y acciones deben conformarse a sus propósitos y necesidades. Aunque diversas zonas de la vida se resistieron a la absorción, con lo que nunca se completó el proceso, todo el sistema actuó, como sigue haciéndolo, para imponer el control estatal hasta el mayor grado posible. El terror indis-

criminado a gran escala no es una condición necesaria y permanente del totalitarismo; la naturaleza e intensidad de las medidas represivas pueden verse afectadas por diversas circunstancias; pero bajo el comunismo no puede haber nada semejante al imperio de la ley, en el que la ley actúa como mediador autónomo entre el ciudadano y el Estado, y priva a este último de un poder absoluto con respecto al individuo. El presente sistema represivo de la Unión Soviética y otros países comunistas no es simplemente un «resto de leninismo» o un lamentable error que puede ser curado con el tiempo sin un cambio fundamental en el sistema.

Los únicos regímenes comunistas del mundo son los de tipo leninista-estalinista. Tras la muerte de Stalin, el sistema soviético cambió de una dictadura personal a una oligarquía. Desde el punto de vista de la omnipotencia estatal éste es un sistema menos efectivo; sin embargo, no equivale a la desestalinización, sino a una forma defectuosa de estalinismo.

2. *El revisionismo en Europa Oriental*

Desde la segunda mitad de los años cincuenta, las autoridades del Partido y los ideólogos oficiales de los países comunistas utilizaron el término 'revisionismo' para estigmatizar a todos aquellos que, aun siendo miembros del Partido o marxistas, criticaban los diversos dogmas comunistas. No se le dio un significado preciso, como tampoco a la etiqueta de «dogmatismo» atribuida a los «conservadores» del Partido que se oponían a las reformas posteriores a la muerte de Stalin, pero por norma el término 'revisionismo' connotaba tendencias democráticas y racionalistas. Como en épocas pasadas se había aplicado a la crítica del marxismo hecha por Bernstein, los funcionarios del Partido asociaron el nuevo «revisionismo» con las ideas de Bernstein, pero la conexión era remota e insustancial. Pocos de los «revisionistas» activos estuvieron especialmente interesados en Bernstein; por entonces no interesaban mucho los temas que habían estado en el centro del debate ideológico a principios de siglo; algunas de las ideas de Bernstein que suscitaran una furiosa indignación entonces, eran aceptadas ahora por los comunistas ortodoxos, como la doctrina de que podía implantarse el socialismo por medios legales —un cambio puramente táctico, pero no menos ideológicamente importante. El «revisionismo» no procedía de leer a Bernstein, sino de vivir bajo Stalin. Sin embargo, por vagamente que fuera utilizado el término por los líderes del Partido, durante los años cincuenta y sesenta hubo un genuino movimiento político e intelectual que, ac-

tuando un tiempo dentro del marxismo o al menos utilizando un lenguaje marxista, tuvo un efecto dislocador sobre la doctrina comunista.

En 1955-7, a medida que se desintegraba la ideología comunista se extendían las críticas al sistema. El rasgo típico de este período fue que los comunistas, si bien no los únicos críticos de las condiciones existentes, eran los más conspicuos y activos, y en conjunto los más eficaces. Había varias razones que explicaban este predominio. En primer lugar, como los revisionistas pertenecían al *establishment* tenían mucho más fácil acceso a los medios de comunicación de masas y a la información no publicada. En segundo lugar, por razones obvias conocían más que otros grupos la ideología comunista y el marxismo, y sabían más sobre la maquinaria estatal y del Partido. En tercer lugar, los comunistas estaban acostumbrados a la idea de que debían tomar la iniciativa en todo, y que el Partido tenía, a fin de cuentas, diversos miembros dotados de energía e iniciativa. En cuarto lugar, y ésta era la razón principal, los revisionistas, al menos durante bastante tiempo, utilizaban lenguaje marxista: apelaban a los estereotipos ideológicos comunistas y a las autoridades marxistas, y hacían una devastadora comparación entre la realidad socialista y los valores y promesas de los «clásicos». De esta forma, los revisionistas, al contrario que otros que se oponían al sistema desde un punto de vista nacionalista o religioso, no sólo se dirigían a la opinión pública, sino que tenían eco también en los círculos del Partido; eran escuchados por el aparato del Partido y por ello pudieron contribuir a su fragmentación ideológica, que era la condición principal del cambio político. Utilizaban el lenguaje del Partido en cierta medida porque aún creían en los estereotipos comunistas, y en cierta medida porque sabían que su acción sería así más eficaz; la proporción entre la fe y el camuflaje deliberado es difícil de estimar a estas alturas.

En la ola de crítica que afectó a todos los aspectos de la vida y destronó gradualmente a todos los ídolos del comunismo, algunas demandas y puntos de vista eran peculiares a los revisionistas, mientras que otras eran comunes a ellos y a miembros ajenos al Partido o a oponentes al régimen, de tendencia no marxista. Las principales demandas planteadas fueron las siguientes:

En primer lugar, todos los críticos exigían una democratización de la vida pública, la abolición del sistema de represión y policía secreta, o al menos la subordinación de la policía al sistema judicial de acuerdo con la ley y con independencia de las presiones políticas; exigían libertad de prensa, ciencias, artes y la abolición de la censura preventiva. Los revisionistas pedían también democracia en el seno

del Partido, y algunos de ellos exigían el derecho a formar «fracciones» dentro del Partido. Desde el principio hubo diferencias entre los revisionistas en lo relativo a estas cuestiones. Algunos pedían democracia para los miembros del Partido sin plantear demandas más generales, creyendo al parecer que el Partido podía ser una isla democrática en una sociedad que no lo era; aceptaban así, expresa o implícitamente, el principio de la «dictadura del proletariado», esto es, del Partido, e imaginaban que este gobernante podía permitirse el lujo de la democracia interna. Sin embargo, con el tiempo la mayoría de los revisionistas llegaron a ver que no era posible la democracia sólo para una élite; si se permitía existir grupos dentro del Partido, éstos pasarían a ser los portavoces de fuerzas sociales que de otro modo carecían de medio de expresión, con los que un sistema de «fracciones» dentro del Partido sería un sustituto de un sistema pluripartidista. Era necesario elegir, por tanto, entre la libre formación de partidos políticos, con todas sus consecuencias, y la dictadura de un solo partido, que suponía la dictadura dentro del Partido.

Entre los objetivos democráticos era importante el de la independencia de los sindicatos y los consejos obreros. Incluso se oyó el grito de «Todo el poder para los consejos» —es cierto que no se oyó muy fuerte, pero con frecuencia se defendió en Polonia y Hungría la idea de consejos obreros independientes del Partido, que no sólo negociaran con el Estado en cuestiones de salarios y condiciones de trabajo, sino que además jugaran un papel importante en la dirección industrial; posteriormente, se citó el ejemplo de Yugoslavia. El autogobierno de los trabajadores iba naturalmente asociado a la descentralización de la planificación económica.

Una importante reforma deseada por los críticos no pertenecientes al Partido era el final de la persecución de la Iglesia. Los revisionistas, que eran en su mayoría antirreligiosos, se pusieron al margen de la cuestión; creían en la separación de Iglesia y Estado y no apoyaban la demanda, muy divulgada aquellos años, de la reintroducción de la educación religiosa en las escuelas.

La segunda categoría de demandas planteadas de forma universal estaba relacionada con la soberanía del Estado y la igualdad entre los miembros del «bloque socialista». En todos los países del bloque la supervisión soviética fue extremadamente minuciosa en muchas esferas; el ejército y la policía en particular estaban bajo un control específico y directo, y el deber de seguir al hermano mayor en todo era el fundamento de la ideología de Estado. Toda la población sentía amargamente la humillación de su país, su dependencia de la Unión Soviética y la inescrupulosa explotación que ésta hacía de sus vecinos. Sin embargo, mientras que la población polaca en su conjunto

era fuertemente antirrusa, los revisionistas invocaban generalmente principios socialistas tradicionales y evitaban el lenguaje del nacionalismo. Una exigencia frecuente, tanto de revisionistas como de los demás, era la abolición de los privilegios de que gozaba la burocracia, no tanto en cuestiones de sueldo como en cuestiones extralegales que aliviaran las dificultades de la vida cotidiana —tiendas y facilidades médicas especiales, prioridades de vivienda, etc.

La tercera área principal de crítica era la dirección económica. Hay que decir que eran pocas las voces que pedían la devolución de la industria a manos privadas; la mayoría de las personas estaban acostumbradas a la idea de que debía ser propiedad pública. Sin embargo, exigían el fin de la colectivización agrícola obligatoria; una reducción del programa de inversiones extremadamente gravoso; una ampliación del papel del mercado en la economía; la participación del beneficio por los trabajadores; la planificación racional y el abandono de los planes irreales y omnicomprensivos; una reducción de las normas y directrices que obstaculizaban la actividad empresarial; y permisos de actividades privadas y cooperativas en el ámbito de los servicios y la producción a pequeña escala.

En todas estas cuestiones, las exigencias revisionistas coincidían con las de la población en general; los revisionistas, sin embargo, utilizaban argumentos socialistas y marxistas en vez de nacionalistas y religiosos, y además planteaban aspiraciones relacionadas con la vida del Partido y los estudios marxistas. En este sentido, apelaban, al igual que otros herejes de la historia, a una «vuelta a las fuentes», esto es, basaban su crítica del sistema en la tradición marxista. Más de una vez, sobre todo en las primeras etapas, invocaban la autoridad de Lenin, buscando en sus escritos textos en apoyo de la democracia interna en el Partido, la participación de las «grandes masas» en el Gobierno, etc. En resumen, los revisionistas opusieron por un tiempo a Lenin al estalinismo, como hacían también de vez en cuando los supervivientes del movimiento. No tuvieron mucho éxito intelectual, pues las discusiones ponían cada vez más en claro que el estalinismo era la continuación natural y legítima de las ideas de Lenin; pero políticamente sus argumentos tenían alguna importancia, como hemos visto, al colaborar a descomponer la ideología comunista apelando a sus propios estereotipos. La peculiaridad de la situación fue que tanto el marxismo como el leninismo hablaban en un lenguaje lleno de eslóganes humanistas y democráticos que, si bien eran retórica vacía por cuanto hacía referencia al sistema de poder, podían ser y fueron invocados contra este sistema. Al poner de relieve el grotesco contraste existente entre la fraseología marxista-leninista y la realidad de la vida, los revisionistas mostraron las contradicciones

de la propia doctrina. La ideología pasó a separarse, por así decirlo, del movimiento político del cual había sido una mera fachada, y empezó a cobrar vida propia.

Sin embargo, mientras que los esfuerzos por apelar al leninismo fueron pronto abandonados por la mayoría de los revisionistas, la esperanza de una vuelta al marxismo «auténtico» duró mucho más.

La principal cuestión que dividía a los revisionistas de sus colegas de partido no era el hecho de que criticaran al estalinismo; en esa época, y sobre todo después del XX Congreso, apenas miembro alguno del Partido lo defendía con todas sus aberraciones. Tampoco estaba la diferencia entre la amplitud de su crítica, sino más bien en su rechazo de la idea oficial de que el estalinismo era un «error» o «distorsión» o una serie de «errores y distorsiones». La mayoría de ellos pensaban que el sistema estalinista había cometido pocos errores desde el punto de vista de sus funciones sociales, que era un sistema político bastante coherente en sí, y que las raíces del mal debían buscarse, por tanto, no en los defectos o «errores» personales de Stalin, sino en la naturaleza del poder comunista. Sin embargo, creyeron durante algún tiempo que el estalinismo era curable en el sentido de que podía ser recuperado o «democratizado» sin cuestionar sus fundamentos (aunque estaba lejos de quedar claro cuáles eran exactamente los rasgos básicos y cuáles los accidentales). Pero, con el paso del tiempo, los revisionistas vieron cada vez más claramente que su posición era insostenible: si el sistema de partido único era una condición necesaria del comunismo, entonces el comunismo era irreformable.

Sin embargo, durante un tiempo pareció que el socialismo marxista era posible sin formas políticas leninistas, y que el comunismo podía ser criticado desde «dentro del marco comunista». De aquí los intentos realizados por reinterpretar la tradición marxista en sentido antileninista.

Los revisionistas empezaron por afirmar que el marxismo debía someterse a las reglas normales de racionalidad científica, en vez de basarse en la fuerza monopolista de la censura, la policía y los privilegios. Afirmaban que estos privilegios llevaban a la degeneración del marxismo y le privaban de vitalidad; que los estudios marxistas se estaban empobreciendo porque el marxismo se había institucionalizado en una ideología estatal inmune a toda crítica. Sólo podría regenerarse mediante la libre discusión en la que los marxistas tendrían que defender sus posiciones mediante la argumentación racional. Los críticos atacaban el primitivismo y la esterilidad de los escritos marxistas, su inadecuación a los principales problemas del presente, su carácter esquemático y osificado y la ignorancia de los con-

siderados como principales exponentes de la doctrina. Atacaban la pobreza de las categorías conceptuales del marxismo leninista-estalinista y los intentos simplistas por explicar toda la cultura en términos de la lucha de clases, por reducir toda filosofía al «conflicto entre materialismo e idealismo», por convertir la moralidad en instrumento para la «construcción del socialismo», etc.

Por cuanto se refiere a la filosofía, el principal objetivo de los revisionistas puede definirse como la reivindicación de la subjetividad humana en oposición a la doctrina leninista. Los principales puntos de su ataque eran los siguientes:

En primer lugar criticaban la «teoría del reflejo» de Lenin, afirmando que el sentido de la epistemología de Marx era totalmente diferente. El conocimiento no consistía en que el objeto se reflejaba en la mente, sino que era una interacción de sujeto y objeto, y el efecto de esta interacción, codeterminado por factores sociales y biológicos, no podía considerarse como una copia del mundo. La mente humana no podía trascender la manera en que estaba asociada al ser; el mundo que conocemos es parcialmente una creación humana.

En segundo lugar, los revisionistas criticaban el determinismo. Ni la teoría de Marx ni consideraciones fácticas justificaban una metafísica determinista, sobre todo por cuanto hacía referencia a la historia. La idea de que había «leyes históricas» inalterables y que el socialismo era históricamente inevitable era una superstición mitológica que podía haber jugado su papel al suscitar entusiasmo por el comunismo, pero que no por ello era más racional. El azar y la incertidumbre no podían excluirse de la historia anterior, y menos aún de las predicciones del futuro.

En tercer lugar criticaban los intentos por deducir valores morales de esquemas historiográficos especulativos. Incluso si se supusiera, erróneamente, que el futuro socialista estaba garantizado por esta o aquella necesidad histórica, de ahí no se seguiría que era deber nuestro apoyar esta necesidad. Lo que es necesario no es por esta misma razón valioso; el socialismo necesita aún un fundamento moral, más allá del hecho de ser resultado de «leyes históricas». Para restaurar la idea del socialismo había que recrear primero un sistema de valores independientemente de la doctrina historiosófica.

Todas estas críticas tenían el objetivo común de restaurar el papel del sujeto en el proceso histórico y cognitivo. Iban unidas a la crítica al régimen burocrático y de las absurdas pretensiones del aparato de partido a una sabiduría superior y al conocimiento de las «leyes históricas» y, con este motivo, a un poder y privilegios ilimitados. Desde el punto de vista filosófico, el revisionismo pronto rompió por completo con el leninismo.

En el curso de sus críticas, los revisionistas apelaron naturalmente a diversas fuerzas, algunas marxistas y otras no. En la Europa Oriental, jugó algún papel el existencialismo, sobre todo en las obras de Sartre, pues muchos revisionistas se sintieron atraídos por su teoría de la libertad y de la irreductibilidad del sujeto al *status* de cosa. Muchos otros hallaron inspiración en Hegel, mientras que los interesados en la filosofía de la ciencia de Engels se basaron en la filosofía analítica para enfrentarse a aquélla y a la «dialéctica de la naturaleza» de Lenin. Los revisionistas leían literatura filosófica y crítica occidental sobre el marxismo y el comunismo: Camus, Merleau-Ponty, Koestler, Orwell. Los autores marxistas del pasado jugaban sólo un papel secundario en sus discusiones y críticas. Trotski apenas fue mencionado; se mostró algún interés hacia Rosa Luxemburgo por sus ataques a Lenin y a la Revolución Rusa (pero fue infructuoso el intento de publicar su libro sobre este tema en Polonia); entre los filósofos, Lukács fue popular durante un tiempo, principalmente con motivo de su teoría del proceso histórico, en la que sujeto y objeto tienden a la identidad. Algo después, Gramsci pasó a ser objeto de interés: sus obras contenían el esbozo de una teoría del conocimiento completamente opuesta a la de Lenin, junto con reflexiones críticas sobre la burocracia comunista, la teoría del Partido como vanguardia, el determinismo histórico y el enfoque «manipulador» de la revolución socialista.

Posteriormente vinieron nuevos refuerzos, esta vez de los comunistas italianos. Palmiro Togliatti, que había merecido hasta entonces la reputación de estalinista «teñido», volvió al ataque tras el XX Congreso con una crítica de los líderes soviéticos, moderada en el lenguaje pero de consecuencias importantes. Les acusó de echar toda la responsabilidad del estalinismo a Stalin y dejar de analizar las causas de la degeneración burocrática, terminando con una llamada al «policentrismo» en el movimiento comunista mundial, esto es, al final de la hegemonía de Moscú sobre los demás partidos.

El revisionismo en Polonia, donde el movimiento crítico de los años cincuenta fue mucho más allá que en el resto de Europa, fue obra de un numeroso grupo de intelectuales de partido —filósofos, sociólogos, periodistas, hombres de letras, historiadores y economistas. Halló expresión en la prensa especializada y en los semanarios literarios y políticos (sobre todo *Po prostu* y *Nowa Kultura),* que jugaron un importante papel hasta que fueron clausurados por las autoridades. Entre los filósofos y sociólogos frecuentemente criticados como revisionistas figuraban B. Baczko, K. Pomian, R. Zimand, Z. Bauman, M. Bielinska y el autor de estas líneas, que fue considerado como el culpable principal. Los economistas que desarrollaron teorías

revisionistas fueron M. Kalecki, O. Lange, W. Brus, E. Lipinski y T. Kowalik.

En Hungría, el principal centro del revisionismo fue el «Círculo Petofi», de Budapest, que incluía a algunos de los discípulos de Lukács. El propio Lukács tuvo un destacado papel en las discusiones, pero tanto él como sus seguidores subrayaron su fidelidad al marxismo mucho más acentuadamente que los revisionistas polacos; Lukács pidió libertad «dentro del marco del marxismo» y no puso en cuestión el principio del gobierno monopartidista. Puede ser —esto es sólo una suposición— que el carácter mucho más ortodoxo del revisionismo húngaro fuera la razón por la que se separara tanto del movimiento de descontento popular que los revisionistas fueron incapaces de mantener el ataque al Partido dentro de unos límites; el resultado fue una protesta masiva, de carácter expresamente anticomunista, que produjo el colapso del Partido y la invasión soviética. Esto produjo un *shock* no sólo en Polonia, donde se advirtió en seguida que las ideas de un sistema comunista «democrático» eran cuentos de hadas, sino también entre los comunistas occidentales: algunos de los partidos pequeños se dividieron, mientras que otros perdieron el apoyo de muchos intelectuales. Entre los comunistas de todo el mundo la invasión de Hungría provocó diversos movimientos de protesta e intentos por reconstruir el movimiento y su doctrina sobre bases no soviéticas. En Inglaterra, Francia e Italia se publicaron muchas obras sobre las posibilidades o no del comunismo democrático; la «Nueva Izquierda» de los años sesenta estuvo principalmente inspirada en estas fuentes.

El movimiento revisionista en Hungría fue destruido por la invasión soviética. En Polonia fue combatido durante varios años por diversas formas de represión, relativamente leves: el cierre de periódicos o la dimisión forzosa de los colaboradores que se negaran a seguir las directrices, la negativa temporal a publicar a ciertos escritores, el aumento de la censura en todas las ramas de la cultura. Sin embargo, la principal razón por la que declinó progresivamente el revisionismo polaco no fue el uso de estas medidas, sino la desintegración de la ideología del Partido, minada por la crítica revisionista.

Como intento por renovar el marxismo volviendo a sus «fuentes» —principalmente al joven Marx y a su idea de autocreación de la humanidad— y de reformar el comunismo curando su carácter burocrático y represivo, el revisionismo pudo ser eficaz sólo en la medida en que el Partido se tomó en serio la ideología tradicional y fue de alguna forma sensible a las cuestiones ideológicas. Pero el propio revisionismo fue una de las principales causas de que el Partido perdiera su respeto por la doctrina oficial y de que la ideología se con-

virtiera en un ritual estéril pero indispensable. De esta forma, la crítica revisionista, sobre todo en Polonia, cortó la hierba bajo sus propios pies. Escritores e intelectuales prosiguieron sus manifestaciones, protestas e intentos de presión política sobre las autoridades, pero cada vez se inspiraron menos por ideas verdaderamente revisionistas, esto es, marxistas. En el Partido y la burocracia, la importancia de la ideología comunista declinó considerablemente. En vez de personas que, incluso habiendo participado en las atrocidades estalinistas, eran comunistas leales a su modo y vinculados a los ideales comunistas, los reinos del poder fueron ocupados ahora por arribistas cínicos y desilusionados perfectamente conscientes de la vacuidad de los eslóganes comunistas que utilizaban. Una burocracia de este tipo era inmune a los desafíos ideológicos.

Por otra parte, la revisión en sí tenía una cierta lógica interna que, desde hacía tiempo, la había llevado más allá de las fronteras del marxismo. Cualquiera que tomara en serio las reglas del racionalismo no podía interesarse ya en su grado de «lealtad» a la tradición marxista, o sentir alguna inhibición por utilizar otras fuentes de estímulos teóricos; el marxismo en su forma leninista-estalinista era una estructura tan pobre y primitiva que desaparecía tras todo intento de análisis riguroso. La propia doctrina de Marx había proporcionado ciertamente mucha materia prima intelectual, pero de hecho no podía ofrecer respuestas a preguntas que se habían planteado la filosofía y las ciencias sociales desde la época de Marx ni podía asimilar diversas categorías conceptuales de importancia desarrolladas por la cultura humanística del siglo XX. Los intentos realizados por unir el marxismo a tendencias de otros orígenes le privaron pronto de una forma doctrinal clara: pasó a ser meramente una de las muchas contribuciones a la historia intelectual, en vez de ser un sistema omnicomprensivo de verdades ciertas entre las cuales, si se buscaba correctamente, podía encontrarse respuesta para todo. El marxismo había funcionado durante décadas casi exclusivamente como la ideología política de una secta poderosa, pero encerrada en sí misma, con el resultado de que se separó casi por completo del mundo de las ideas exterior; cuando se realizaron intentos por superar este aislamiento, éstos mostraron llegar demasiado tarde —se colapsó la doctrina, al igual que los restos momificados cuando entran súbitamente en contacto con el aire. Desde este punto de vista, los miembros ortodoxos del Partido tenían bastante razón en temer las consecuencias de traer nuevos alientos al marxismo. Las llamadas revisionistas, que parecían ser cuestiones de sentido común —el marxismo debía ser defendido en la libre discusión por los métodos intelectuales universalmente aplicados por la ciencia, debía analizarse sin temor su capacidad para

resolver los problemas del momento, debía enriquecerse su aparato conceptual, no debían falsificarse los documentos históricos, etc.—, mostraron tener resultados catastróficos: en vez de enriquecer o complementar el marxismo, lo disolvieron en un reino de ideas ajenas a él.

En Polonia, el revisionismo vivió durante un tiempo, pero cada vez pasó a ser ideológicamente menos importante en comparación con otras formas de oposición. Estuvo representado a principios de los sesenta por Kuron y Modzelewski, que establecieron un programa político marxista y comunista. Sus análisis de la sociedad y gobierno polacos, que les llevaron a la conclusión de que se había creado una nueva clase explotadora en los países comunistas que sólo podría ser destronada mediante una revolución proletaria, siguieron líneas marxistas tradicionales. Les costaron varios años de cárcel, pero su resistencia ayudó a formar el movimiento de oposición estudiantil que protagonizó muy diversas revueltas en marzo de 1968. Esto, sin embargo, tenía poco que ver con la ideología comunista: la mayoría de los estudiantes protestaron en el nombre de las libertades ciudadanas y académicas, pero no interpretaron estas reivindicaciones en términos comunistas o incluso socialistas. Una vez sofocadas las revueltas, el Gobierno inició un ataque en el campo cultural (estrechamente ligado a la lucha entre las camarillas rivales del Partido en ese momento), y al hacerlo mostró que su principio ideológico fundamental era el antisemitismo.

El año 1968, que fue también el de la invasión de Checoslovaquia, marcó virtualmente el final del revisionismo como tendencia intelectual independiente en Polonia. Por esa época, la oposición, que se articula en diversas formas, apenas hace uso de la fraseología marxista o comunista, sino que halla su más adecuada expresión en los términos del conservadurismo nacional, la religión y las fórmulas democráticas o socialdemocráticas tradicionales. En general, el comunismo había dejado de ser un problema intelectual, quedando simplemente como una cuestión de poder y represión gubernamentales. La situación era paradójica. El partido gobernante profesa aún oficialmente el marxismo y la doctrina comunista del «internacionalismo proletario»; el marxismo es un tema obligado en todos los centros de enseñanza superior, se publican manuales y se escriben libros sobre sus problemas; pero esta ideología de Estado nunca se había encontrado en una situación tan inerte como entonces. En la práctica nadie creía en él, ni gobernantes ni gobernados, y ambos son conscientes de este hecho; pero es indispensable, pues constituye el principal fundamento de la legitimación del régimen, ya que la dictadura del Partido se basa en la suposición de que «expresa» los intereses históricos de la clase trabajadora y del pueblo. Todo el mundo sabe

que el «internacionalismo proletario» no es más que una frase que encubre el hecho de que los países de la Europa Oriental no son dueños de sus propios asuntos, y que «el papel rector de la clase trabajadora» significa simplemente la dictadura de la burocracia del Partido. En consecuencia, los propios gobernantes, cuando querían suscitar al menos algún grado de respuesta en la población, apelaban cada vez menos a la ideología que existía ya sólo en el papel, y en su lugar utilizaban el lenguaje de la *raison d'état* y del interés nacional. No sólo la ideología oficial era inerte, sino que además ya no tenía una formulación tan clara como en tiempos de Stalin, pues no había autoridad competente para realizarla. La vida intelectual continúa, si bien diezmada por la censura y las diversas restricciones policiales, pero el marxismo no desempeña ya papel alguno en ella, aunque la ayuda estatal la mantiene artificialmente e inmune a toda crítica. En el ámbito de la ideología y de las ciencias humanas, el Partido sólo podía actuar negativamente, por medio de la represión y las prohibiciones de todo tipo. Incluso así, la ideología oficial tuvo que olvidar gran parte de sus anteriores pretensiones universalistas. El marxismo, por supuesto, no puede ser criticado directamente, pero incluso en filosofía aparecen obras que lo ignoran por completo y están escritas como si nunca hubiera existido. En sociología se publican regularmente algunos tratados ortodoxos, principalmente para corroborar la fiabilidad política de sus autores, mientras que simultáneamente muchas otras obras entran dentro del ámbito de la sociología empírica, que utiliza los mismos métodos que en Occidente. Obviamente el alcance que se permite a estas obras es limitado: pueden tratar sobre los cambios de la vida familiar o de las condiciones de trabajo en la industria, pero no sobre la sociología del poder o de la vida del Partido. Severas restricciones pesan también sobre las ciencias históricas, por razones puramente políticas más que marxistas, sobre todo en lo relativo a la historia contemporánea. Los gobernantes soviéticos parecen estar firmemente convencidos de que representan la continuación de la política zarista, y por lo tanto el estudio de la historia polaca, que durante dos siglos estuvo dominada por las relaciones con Rusia, las particiones y la opresión, es sometida a multitud de tabúes.

En cierta medida se puede hablar aún de revisionismo en el contexto de los estudios económicos polacos, donde toma la forma de recomendaciones prácticas para conseguir una mayor eficacia. Los autores más conocidos en este campo son W. Brus y E. Lipinski, que invocan la tradición marxista, pero en una forma más próxima a la socialdemocracia. Afirman que los defectos e insuficiencias de la economía socialista no pueden ser remediados por medios puramente

económicos, pues están unidos al sistema político represivo. La racionalización económica no puede prosperar entonces sin el pluralismo político, es decir, en la práctica sin abolir el régimen específicamente comunista. La nacionalización de los medios de producción, afirma Brus, no es lo mismo que la propiedad pública, pues la burocracia política tiene el monopolio de las decisiones económicas; una economía verdaderamente socializada es incompatible con la dictadura política.

En grado algo menor, Wladyslaw Bienkowski puede ser calificado también de revisionista: en obras publicadas fuera de Polonia analiza las causas de deterioro económico y social existente bajo los gobiernos burocráticos. Apela a la tradición marxista, pero va más allá de ella al analizar los mecanismos autónomos de poder político, independientes del sistema de clase (en el sentido marxiano de «clase»).

Tendencias similares ligadas a la decadencia de la fe comunista, la escasa vitalidad del marxismo y su transformación en un rito político pueden observarse también, aunque en diferentes grados, en todos los países comunistas.

En Chevoslovaquia, 1956 fue un año mucho menos importante que en Polonia y Hungría, y el movimiento revisionista tuvo allí un desarrollo tardío, pero la tendencia general fue la misma que en otros países. El revisionista más conocido entre los economistas checos es Ota Sik, que en los años sesenta presentó un programa típico de reforma: mayor influencia del mercado sobre la producción, mayor autonomía de las empresas, planificación descentralizada, análisis de la burocracia política como causa de la ineficacia económica socialista. Aunque las condiciones políticas fueran más difíciles que en Polonia, también se creó allí un grupo de filósofos revisionistas. Su miembro más destacado fue Karel Kosik, quien en su obra *Dialéctica de lo concreto* (1963) planteó diversas cuestiones típicamente revisionistas: la vuelta a la idea de praxis como la categoría más general para la interpretación de la historia; la relatividad de las cuestiones ontológicas con respecto a las antropológicas, el abandono de la metafísica materialista y del primado de la «base» sobre la «superestructura»; la filosofía y el arte como co-determinantes de la vida social y no meramente como sus productos.

La crisis económica en Checoslovaquia a principios de 1968 precipitó cambios políticos y la sustitución de la cúspide del Partido. Esto produjo una avalancha de críticas políticas e ideológicas, dominadas por ideas revisionistas. Los objetivos proclamados eran los mismos que en Polonia y Hungría: abolición del sistema policial represivo, garantías legales para las libertades ciudadanas, independencia de la cultura, gestión económica democrática. La exigencia de un sis-

tema multipartidista, o al menos el derecho a formar partidos socialistas diferentes, no fue planteada por los revisionistas que eran miembros del Partido, pero figuró constantemente en las discusiones.

La ocupación soviética de agosto de 1968 y la represión en masa posterior tuvo un efecto casi totalmente sofocante para la vida intelectual y cultural checa, que aún presenta un cuadro considerablemente depresivo en comparación con otros países del bloque. Por otra parte, precisamente porque el movimiento de reforma en Checoslovaquia no se desintegró, sino que fue suprimido por la fuerza de las armas, el país ofreció un terreno más adecuado para las ideas revisionistas. Puede imaginarse que, si no hubiera tenido lugar la invasión, el movimiento de reforma iniciado por Dubcek y apoyado por la gran mayoría de la población hubiera conducido gradualmente al «socialismo con rostro humano» sin alterar los fundamentos del sistema. Esto es, por supuesto, una suposición especulativa, y depende de lo que se considere como fundamental. Sin embargo, lo que parece claro es que si hubiera continuado el movimiento de reforma y no hubiera sido anulado mediante la invasión o, como en Polonia, se hubiera desintegrado por temor a la invasión, pronto hubiera llevado a un sistema pluripartidista, destruyendo así la dictadura del Partido y, por tanto, destruyendo el comunismo tal y como éste se entiende a sí mismo.

Alemania Oriental, donde el sistema de represión fue en general más rígido que en otros lugares, no testimonió el desarrollo de un amplio movimiento revisionista, pero no obstante acusó el impacto de los sucesos de 1956. El filósofo y crítico literario Wolfgang Harich presentó un programa democrático de socialismo alemán que le valió varios años de cárcel. Algunos conocidos intelectuales marxistas abandonaron el país (Ernst Bloch, Hans Mayer, Alfred Kantorowicz). La estricta regimentación de las ideas hacía extremadamente difícil, y sigue haciendo todavía, todo intento de revisionismo, pero ocasionalmente se oía una voz reformista. En filosofía, el nombre más importante en este terreno fue el de Robert Havemann, profesor de química física interesado en cuestiones filosóficas, quien, al contrario que muchos otros revisionistas, siguió siendo un marxista convencido. En ensayos y conferencias publicados, por supuesto, en Alemania Occidental, criticó duramente la dictadura de Partido en la ciencia y la filosofía y la costumbre de decidir las cuestiones teóricas por decretos burocráticos; además criticó la doctrina del materialismo dialéctico y las normas oficiales de moralidad comunista. Sin embargo, no criticó el marxismo desde un punto de vista postivista, sino, por el contrario, aspiró a un retorno a una versión más «hegeliani-

zada» de la dialéctica. Afirmó que el principal enemigo del marxismo era el materialismo mecanicista, que era lo generalmente enseñado bajo el nombre de marxismo. Criticó la versión leninista del determinismo como moralmente peligrosa e incompatible con la física moderna. Siguiendo a Hegel y Engels, postuló una dialéctica que no fuera meramente una descripción, sino un aspecto de la realidad, incluidas las relaciones lógicas; de esta forma, al igual que Bloch, intentó justificar una actitud finalista en los límites del materialismo dialéctico. Condenó la esclavitud estalinista de la cultura, y afirmó que la negación filosófica de la libertad en la doctrina mecanicista que generalmente pasaba por marxismo iba de la mano con la destrucción de la libertad cultural bajo el comunismo. Pidió una rehabilitación de la «espontaneidad» como categoría filosófica y como valor político, pero al mismo tiempo subrayó su fidelidad al materialismo dialéctico y al comunismo. Los escritos filosóficos de Havemann son menos precisos de lo que sería de esperar en un químico.

En la U. R. S. S. no hubo propiamente revisionismo en filosofía, sino sólo algunas propuestas de reforma hechas por economistas para la racionalización de la gestión directiva y la distribución. La filosofía oficial soviética se vio poco afectada por la desestalinización, mientras que la variedad no oficial pronto perdió todo contacto con el marxismo. En la filosofía oficial el principal cambio fue que los esquemas del materialismo dialéctico no se enseñaban ya según la exacta pauta del manual de Stalin. El texto publicado en 1958 seguía a Engels en la distinción de las tres leyes de la dialéctica (incluida la de negación de la negación), y no cuatro; primero se exponía el materialismo y a continuación la dialéctica, invirtiendo el orden de Stalin. La docena aproximada de «categorías» de la dialéctica enumeradas por Lenin en las *Notas filosóficas* constituía la base de la nueva organización de los esquemas. Los filósofos soviéticos mantuvieron diversas discusiones sobre el viejo tema de la «relación de la lógica formal y la lógica dialéctica», siendo la mayoritaria la opinión de que entre ambas no había conflicto, pues su objeto era diferente; algunos incluso desafiaron la teoría de que pudieran existir «contradicciones» en la propia realidad. Hegel dejó de personificar la «reacción aristocrática contra la Revolución Francesa»; a partir de ahora fue correcto hablar de sus «limitaciones» y también de sus «méritos».

Todos estos cambios inesenciales y superficiales no supusieron corte alguno en la estructura del *diamat* leninista-estalinista. No obstante, la filosofía soviética sacó algún provecho de la desestalinización, si bien menos que otras disciplinas. Entró en escena una nueva generación y por iniciativa propia —pues apenas había maestros cualificados excepto unos cuantos supervivientes de las purgas de Stalin— empe-

zaron a interesarse por la filosofía y lógica occidentales, a estudiar idiomas y finalmente incluso a analizar las tradiciones rusas no marxistas. Durante los primeros años posteriores a la muerte de Stalin se hizo patente que los filósofos jóvenes se sentían atraídos ante todo por el positivismo anglosajón y la escuela analítica. El tratamiento de la lógica se hizo más racional y estuvo menos sometido a control político. La *Enciclopedia filosófica*, en cinco volúmenes, de los años sesenta, es en conjunto mejor que lo producido en la época de Stalin: los principales artículos ideológicos, sobre todo los relacionados con el marxismo, están al mismo nivel que antes, pero hay muchos relacionados con lógica e historia de la filosofía escritos con otra inspiración y no meramente dictados por la propaganda oficial. Gracias a los esfuerzos de los filósofos jóvenes por renovar el contacto con el pensamiento europeo y americano, se tradujeron algunas obras modernas escritas en lenguas occidentales. Durante un tiempo fueron incluso perceptibles tímidos y cautos intentos de «modernización» del marxismo en la revista *Ciencia Filosófica (Filosofskie Nauki)*, que empezó a publicarse en 1958. Sin embargo, en su conjunto las publicaciones no reflejaron los cambios mentales que estaban teniendo lugar. Los patanes formados en la época de Stalin siguieron decidiendo a cuál de estos jóvenes debía permitirse publicar o enseñar en las universidades, y naturalmente favorecían siempre a los de su mismo tipo. Sin embargo, algunos de los filósofos más jóvenes y cultos hallaron formas de expresarse en otros campos controlados menos estrictamente.

Sin embargo, en conjunto, la primera disciplina destruida por el comunismo fue también la que más tardó en resurgir, y los resultados son hasta el momento extremadamente flojos. Otras ramas de la enseñanza recuperaron el orden opuesto al cual fueron originalmente «estalinizadas». A los pocos años de la muerte del dictador, las ciencias naturales dejaron virtualmente de estar reguladas ideológicamente, aunque la elección de temas de investigación siguió —y sigue— estando controlada. En física, química, medicina e investigación biológica, el estado proporciona recursos materiales y fija los objetivos para los cuales han de utilizarse, pero no insiste ya en que los resultados tengan que ser ortodoxos desde el punto de vista marxista. Las ciencias históricas están todavía estrechamente controladas, pero aquí también las áreas de menos sensibilidad política están menos sometidas a reglamentación. Durante algunos años los lingüistas teóricos fueron relativamente libres y revivieron la tradición de la escuela formalista rusa, pero eventualmente el Estado intervino aquí también cerrando algunas instituciones, al darse cuenta de que estaban siendo utilizadas como vehículo de ideas heterodoxas. Sin embargo, en con-

junto, el período de 1955 a 1965 estuvo caracterizado por los considerables esfuerzos hechos para dar nueva vida a la cultura rusa tras años de devastación; esto vale para la literatura, la pintura, el teatro y el cine, como también para la historiografía y la filosofía. En la segunda mitad de los años sesenta se ejercitó de nuevo una gran presión sobre los individuos e instituciones sospechosas. Al contrario que la situación en la Europa Oriental, el marxismo en la Unión Soviética apenas mostró signos de reanimación. Entre los desarrollos ideológicos clandestinos o semiclandestinos especialmente animados a partir de 1965, apenas destacaron las tendencias marxistas: en su lugar hallamos las más variadas tendencias, incluido el chauvinismo de la Gran Rusia (en ocasiones de tal forma que pudiera denominarse «bolchevismo sin marxismo»), aspiraciones nacionales de los pueblos no rusos, religión (en particular ortodoxa o cristiana o budista en sentido amplio) y las ideas democráticas tradicionales. El marxismo o leninismo cubre sólo una pequeña parte de la oposición general, pero aún existe, siendo sus portavoces soviéticos más conocidos los hermanos Roy y Zhores Medvedyev. El primero, historiador, es el autor de algunas obras valiosas, incluido un análisis general del estalinismo a gran escala. Este estudio contiene mucha información no conocida en general y ciertamente no puede ser considerado como un intento por paliar los horrores del sistema estalinista; no obstante, al igual que las demás obras del autor, se basa en la idea de que existe una clara separación entre el leninismo y el estalinismo y de que el plan de sociedad socialista de Lenin fue completamente distorsionado y deformado por la tiranía de Stalin. (El autor de estas líneas, como ya se habrá deducido de los capítulos anteriores de esta obra, piensa exactamente lo contrario.)

En las dos últimas décadas, la situación ideológica en la Unión Soviética ha experimentado cambios en muchos aspectos similares a los que tuvieron lugar en otros países socialistas. El marxismo ha fenecido prácticamente como doctrina, si bien realiza un útil servicio en la justificación del imperialismo soviético y toda la política interna de opresión, explotación y privilegio. Al igual que en la Europa Oriental, los gobernantes han recurrido a otros valores ideológicos distintos al comunismo para hallar una plataforma común con sus súbditos. Por cuanto respecta al propio pueblo ruso, los valores en cuestión son los del chauvinismo y la gloria imperial, mientras que todos los pueblos de la Unión Soviética son susceptibles a la xenofobia, y sobre todo al nacionalismo antichino y el antisemitismo. Esto es todo lo que queda del marxismo en el primer Estado del mundo en constituirse sobre principios supuestamente marxistas. Esta concepción nacionalista, y en cierta medida racista, es la verdadera e inconfesa

ideología del Estado Soviético, no sólo protegida, sino inculcada por medio de alusiones y de textos no impresos; y, al contrario que el marxismo, despierta un eco real en el sentimiento popular.

Probablemente no exista otra parte del mundo civilizado en la que el marxismo haya decaído tan completamente y las ideas socialistas estén tan desacreditadas y ridiculizadas como en los países del socialismo victorioso. Puede decirse, con poco miedo a contradecirse, que si estuviera reconocida la libertad de pensamiento en el bloque soviético, el marxismo resultaría ser la forma de vida intelectual menos atractiva de toda la zona.

3. *El marxismo yugoslavo*

El especial papel de Yugoslavia en la evolución del marxismo radica en el hecho de que en este país no estuvo sólo representado por filósofos o economistas con ideas revisionistas, sino más bien con lo que puede ser denominado el primer partido comunista revisionista e incluso el primer estado revisionista.

Tras la excomunión hecha por Stalin, Yugoslavia se encontró en una situación difícil, tanto económica como ideológicamente. En un principio, su ideología no se separó del modelo marxista-leninista excepto en un punto importante: al afirmar su soberanía frente al imperialismo soviético, los yugoslavos rechazaron las aspiraciones soviéticas a la supremacía ideológica y criticaron el chauvinismo de Gran Potencia del hermano mayor. Sin embargo, ya mucho antes el partido yugoslavo había pergeñado su propio modelo de socialismo y su propia ideología, de intención lealmente marxista, pero centrada en el autogobierno de los trabajadores y en el socialismo sin burocracia. La formación de esta ideología y los correspondientes cambios económicos y políticos duraron muchos años. A principios de los años cincuenta, los líderes del Partido hablaban ya del peligro de la burocratización y criticaban el sistema soviético como un tipo de estado degenerado en el que una centralización extrema del poder había yugulado lo más valioso del ideal socialista, a saber, la autodeterminación de la clase trabajadora y el principio de propiedad pública de los medios de producción como distinto a la nacionalización. Los líderes y teóricos del Partido establecieron una distinción cada vez mayor entre el socialismo de estado al estilo soviético y una economía basada en el autogobierno de los trabajadores, en la que los colectivos no se limitaban a seguir las normas de producción impuestas por las autoridades, sino que ellos mismos decidían todas las cuestiones de producción y distribución. Mediante sucesivas medidas

de reforma, la dirección industrial pasó cada vez más a manos de cuerpos representativos de los propios trabajadores. Se recortaron las funciones económicas del Estado, y la doctrina del Partido apuntaba a esto como signo de abolición gradual de Estado de acuerdo con la teoría marxista. Al mismo tiempo, se relajó el control estatal de la vida cultural, y el «realismo socialista» dejó de ser un canon de mérito artístico.

El programa aprobado por el Partido en su VI Congreso, de abril de 1958, estableció la versión oficial del socialismo basado en el autogobierno. Se trata de un tipo infrecuente de documento de partido para la época, con elementos teóricos y propagandísticos. Distinguía la nacionalización de los medios de producción de su socialización, y subrayaba que la concentración de la dirección económica en manos de la burocracia producía una degeneración social y frenaba el desarrollo socialista. También conducía a una fusión entre el estado y el aparato del partido, y en lugar de abolir el estado, éste se haría cada vez más poderoso y burocrático. Para construir el socialismo y poner fin a la alienación social era necesario transferir la producción a los productores, es decir, a las asociaciones de trabajadores.

Era evidente desde un principio que si los consejos obreros habían de tener una ilimitada autoridad en cada unidad de producción individual, el resultado sería un sistema de libre competencia que difería del modelo decimonónico sólo en la adscripción de propiedad a los intereses particulares; no sería ningún tipo de planificación económica. Por esta razón, el estado se reservaba diversas funciones básicas relativas a la tasa de inversión y a la distribución del fondo de acumulación. Las reformas de 1964-5 redujeron más aún los poderes del estado sin abandonar la idea de planificación; el estado había de regular la economía principalmente a través de la nacionalización del sistema bancario.

Los efectos económicos y sociales del modelo de autogobierno obrero de Yugoslavia fueron, y son aún, objeto de numerosas discusiones y enconados desacuerdos, tanto en Yugoslavia como entre economistas y sociólogos de todo el mundo. Si el sistema no es una ficción burocrática, exige una considerable extensión de las relaciones de mercado y una mayor influencia del mercado sobre la producción, y esto presuntamente llevaría pronto a ciertas consecuencias indeseables cuando las leyes normales de la acumulación surtieran efecto una vez más. La distancia entre partes del país muy desigualmente desarrolladas económicamente tendió a crecer en vez de a estrecharse; la presión sobre los salarios amenazó con bajar la tasa de inversión por debajo de lo socialmente deseable; las condiciones competitivas llevaron a la aparición de una clase de ricos directores industriales cuyos

privilegios suscitaron el descontento popular; el mercado y la competencia produjeron un aumento de la inflación y el desempleo. Los líderes y economistas yugoslavos son conscientes de que el autogobierno y la planificación tienden a limitarse mutuamente y que sólo pueden reconciliarse por compromiso, pero los términos de éste son objeto de constantes disputas.

Por otra parte, es cierto que las reformas económicas yugoslavas fueron acompañadas de una expansión de la libertad cultural e incluso política mucho mayores que la del resto de la Europa Oriental, y más aún de la Unión Soviética. Sin embargo, llamar a esto un signo de la «extinción del estado» no es más que una ficción ideológica. El estado restringió voluntariamente su propia fuerza económica —un caso insólito—, pero no entregó su monopolio de la iniciativa política o el uso de los métodos policiales para hacer frente a la oposición. La situación era curiosa: Yugoslavia disfrutaba más libertad de expresión hablada y escrita que los demás países socialistas, pero también estaba sometida a fuertes medidas policiales. Era más fácil que en ningún lugar publicar un libro criticando la ideología oficial, pero también más fácil ser encarcelado por hacerlo; existen muchos más presos políticos en Yugoslavia que en Polonia o Hungría, e incluso en aquellos países en los que el control policial de las cuestiones culturales es más severo. En modo alguno se ha quebrado el gobierno monopartidista, y ponerlo en cuestión era una ofensa punible. En resumen, los elementos de pluralismo en la vida social iban hasta donde el partido decidía. Yugoslavia ha ganado mucho por sus reformas y por haberse apartado del campo socialista, pero no se ha convertido en un país democrático. En cuanto al autogobierno de los trabajadores, sus pros y contras son aún objeto de controversia; en cualquier caso es un fenómeno nuevo en la historia del comunismo.

La cuestión del autogobierno y de desburocratización tiene también un aspecto filosófico. A partir de los años cincuenta hubo en Yugoslavia un dinámico grupo de teóricos marxistas, que discutían cuestiones de epistemología, ética y estética y también los problemas políticos ligados a los cambios existentes en el socialismo yugoslavo. A partir de 1964 este grupo publicó una revista filosófica, *Praxis* (clausurada por las autoridades en 1975), y organizó debates filosóficos anuales en la isla de Korcula, a los que asistían teóricos de muy diversos países. El grupo se centró inicialmente en temas típicamente revisionistas, tales como la alienación, la reificación y la burocracia; su orientación filosófica era antileninista. La mayoría de estos filósofos, cuya producción literaria es muy amplia, fueron luchadores partisanos en la segunda Guerra Mundial; algunos de los nombres principales

son G. Petrovic, M. Markovic, S. Stojanovic, R. Supek, L. Tadic, P. Vranicki, D. Grlic, M. Kangrga, V. Korac y Z. Pesic-Golubovic.

El objeto principal de este grupo, que constituye quizá el círculo de filósofos marxistas más activo del momento, es recuperar la antropología humanista de Marx en su radical oposición al *diamat* marxista-leninista. La mayoría de ellos o casi todos rechazan la «teoría del reflejo» y pretenden, siguiendo a Lukács y Gramsci, en cierta medida, establecer la «praxis» como la categoría fundamental en relación a lo cual no sólo los demás conceptos antropológicos, sino también las cuestiones ontológicas, son secundarias. Su punto de partida es, pues, la idea jovenmarxiana de que el contacto práctico del hombre con la naturaleza determina el significado de los problemas metafísicos y de que el conocimiento es el efecto de la interacción eterna entre sujeto y objeto. Desde este punto de vista, el determinismo histórico no puede tenerse en pie si consiste en la afirmación de que las anónimas «leyes de la historia» determinan en última instancia toda la conducta humana; debemos tomar en serio la afirmación de Marx de que las personas hacen su propia historia, y no transformarla, en espíritu evolucionista, en la afirmación de que la historia hace a las personas. Los filósofos de *Praxis* criticaron la definición de Engels de la libertad como «necesidad comprendida», indicando que no deja lugar al sujeto humano espontáneo y activo. Asumieron con ello la idea revisionista de la «reivindicación de la subjetividad», uniendo sus análisis a la crítica del socialismo estatal soviético y la defensa del autogobierno de los trabajadores como el verdadero camino de desarrollo socialista de acuerdo con la doctrina de Marx. Sin embargo, al mismo tiempo, aún subrayando que el socialismo exige la dirección activa de la economía por los productores y no por una burocracia del Partido que se denomina a sí misma «la vanguardia de la clase trabajadora», eran conscientes de que el autogobierno económico, si se llevaba demasiado lejos, produce desigualdades que son contrarias a la idea de socialismo. Los comunistas yugoslavos ortodoxos acusaron al grupo de *Praxis* de dobles intenciones: instituir un pleno autogobierno y abolir el mercado para suprimir la desigualdad. Los revisionistas yugoslavos parecen estar divididos en esta cuestión, pero sus escritos tienen a veces un cariz utópico, expresivo de la convicción de que es posible acabar con la «alienación», asegurar a todos un pleno control de los resultados de sus acciones y superar el conflicto entre la necesidad de planificación y la autonomía de los pequeños grupos, entre los intereses individuales y las tareas sociales a largo plazo, entre la seguridad y el progreso técnico.

El grupo *Praxis* jugó un importante papel en la divulgación de una versión humanista del marxismo no sólo en Yugoslavia, sino en

el mundo filosófico internacional; también contribuyeron a reanimar el pensamiento filosófico en Yugoslavia, y fueron un centro importante de resistencia intelectual contra las formas autocráticas y burocráticas de gobierno en este país. Con el paso del tiempo, entraron cada vez en mayor conflicto con las autoridades estatales; casi todos sus miembros activos fueron finalmente expulsados del país o dados de baja en el partido, y en 1975 ocho de ellos fueron separados de sus puestos en la Universidad de Belgrado. Sus escritos parecen reflejar un creciente escepticismo acerca de la utopía marxista.

Milovan Djilas, uno de los principales comunistas yugoslavos de los años cuarenta y cincuenta, no puede ser considerado revisionista. Sus ideas sobre la democratización del socialismo fueron condenadas por el partido ya en 1954, y sus obras posteriores (incluida su famosa obra *La nueva clase,* de la que ya hemos hablado) no pueden ser consideradas marxistas ni siquiera en el sentido más libre del término. Djilas abandonó por completo el pensamiento utópico y subrayó en muchas ocasiones los vínculos existentes entre la doctrina marxista original y su realización política en la forma de un despotismo burocrático.

4. *Revisionismo y ortodoxia en Francia*

Desde la segunda mitad de los años cincuenta tuvieron lugar vivas discusiones entre los marxistas franceses, cuyas tendencias revisionistas se apoyaban en parte en el existencialismo y en parte estaban en conflicto con él. El existencialismo expuesto por Heidegger y Sartre tenía un rasgo en común con el revisionismo marxista, a saber: su énfasis en la oposición entre la subjetividad humana irreductible y las formas de existencia cosificada; al mismo tiempo, indicaban ambos que los seres humanos tenían una constancia a huir de la existencia subjetiva, esto es, libre e independiente, hacia un estado «reificado». Heidegger desarrolló un complejo sistema de categorías con la que expresar este impulso hacia la «inautenticidad» y el anonimato, la necesidad de identificarse con una realidad impersonal. Del mismo modo, los análisis de Sartre de la oposición entre el «ser-en-sí» y el «ser-para-sí», y su apasionada denuncia de la *mauvaise foi* que oculta nuestra propia libertad de nosotros mismos y nos hace rehuir la responsabilidad por la situación personal y del mundo, estaban plenamente de acuerdo con los intentos revisionistas por recuperar el marxismo como una filosofía de la subjetividad y la libertad. Marx, y Kierkegaard a su modo, habían protestado ambos contra lo que entendían como el intento de Hegel por anular la subjetividad humana

en el ser histórico impersonal; desde este punto de vista, la tradición existencialista coincidía con lo que los revisionistas consideraban como la doctrina fundamental de Marx.

En época posterior, Sartre dejó de identificar el marxismo con la Unión Soviética y el comunismo francés, pero al mismo tiempo llegó a identificarse más estrechamente con el marxismo. En la *Critique de la raison dialectique* (1960) presentó una revisión del existencialismo y también su propia interpretación del marxismo. Esta obra larga y amorfa contiene algunos puntos que indican claramente que apenas quedaba una sombra de la anterior filosofía existencialista de Sartre. En ella afirmaba que el marxismo era la filosofía contemporánea *par excellence* y que por razones puramente históricas sólo podía ser criticada desde un punto de vista premarxista, esto es, reaccionario, al igual que en el siglo XVII Locke y Descartes sólo podían ser criticados desde un punto de vista escolástico. Por esta razón el marxismo era insuperable, y sus manifestaciones particulares sólo podían ser criticadas válidamente «desde dentro».

Dejando a un lado la absurda afirmación de la «insuperabilidad» histórica del marxismo (según el argumento de Sartre, la crítica de Leibniz a Locke y de Hobbes a Descartes, deben haberse basado en posiciones escolásticas), la *Critique* es interesante como intento por hallar lugar en el marxismo para la creatividad y la espontaneidad, abandonando la «dialéctica de la naturaleza» y el determinismo histórico, pero conservando la significación social de la conducta humana. Los actos humanos conscientes no se presentan simplemente como proyecciones de la libertad que produce la «temporalidad» humana, sino como movimiento hacia la «totalización», estando codeterminado su sentido por las condiciones sociales existentes. En otras palabras, el individuo no es absolutamente libre para determinar el significado de sus actos, pero tampoco está esclavizado a las circunstancias. Existe la posibilidad de una libre unión de muchos proyectos humanos que constituye una sociedad comunista, pero no está garantizada por ninguna ley «objetiva». La vida social no se compone sólo de actos individuales arraigados en la libertad, sino que es también una sedimentación de la historia, por la cual estamos limitados. Es, además, una lucha por la naturaleza, que impone sus propios obstáculos y hace que las relaciones humanas estén dominadas por la escasez *(rareté),* con lo que cada satisfacción de una necesidad puede ser la fuente de un antagonismo y hace más difícil a los seres humanos aceptar a los demás como tales. Las personas son libres, pero la escasez les priva de opciones particulares y en esta medida disminuye su humanidad; el comunismo, al abolir la escasez, restaura la libertad del individuo y su capacidad para reconocer la libertad de los demás. (Sartre no

explica cómo el comunismo abole la escasez; en este punto pone como garantía al marxismo.) La posibilidad del comunismo radica en la posibilidad de la combinación voluntaria de muchos proyectos individuales en un único objetivo revolucionario. La *Critique* da una descripción de los grupos que participan en la acción común sin infringir la libertad de los individuos de que se componen —una visión de la organización revolucionaria que pretende sustituir la disciplina y jerarquía del partido comunista y armonizar la libertad individual con la acción política efectiva. Sin embargo, la descripción es tan general que ignora los problemas reales de esta armonización. Todo lo que puede deducirse es que Sartre concibió el objetivo de idear una forma de comunismo libre de la burocracia y la institucionalización, esta última contraria en todas sus formas a la espontaneidad y causante de la «alienación».

Aparte de los muchos neologismos superfluos, no parece que la *Critique* contenga una nueva interpretación del marxismo; en lo relativo al carácter histórico de la percepción y el conocimiento, y la negación de la dialéctica de la naturaleza, Sartre sigue los pasos de Lukács. En cuanto a la reconciliación de la espontaneidad con la presión de las condiciones históricas, la obra parece decirnos poco, excepto que debe salvaguardarse la libertad en la organización revolucionaria y que habrá una perfecta libertad cuando el comunismo haya acabado con la escasez. Ninguna de estas ideas es específicamente nueva en el contexto marxista; lo que hubiera sido nuevo sería la explicación de cómo se consiguen estos efectos.

El revisionismo en sentido estricto, esto es, en tanto expresado por filósofos derivados de la tradición comunista, no coincide con el «sartrismo», pero de alguna forma muestra una inspiración existencialista.

Esta rama de revisionismo adoptó diversas formas. A finales de los años cuarenta, algunos trotskistas disidentes, como C. Lefort y C. Castoriadis, formaron un grupo denominado «Socialismo o Barbarie», con una publicación del mismo nombre. Este grupo rechazó la idea de Trotski de que la Unión Soviética era el estado de los trabajadores que había degenerado, y afirmaban que estaba gobernado por una nueva clase de explotadores que se habían apropiado colectivamente de los medios de producción. Proyectaron esta nueva forma de explotación a la teoría del partido de Lenin, e intentaron reanimar la idea de autogobierno de los trabajadores como verdadera forma de gobierno socialista; el partido no era sólo superfluo, sino ruinoso para el socialismo. Este grupo introdujo en el pensamiento francés ideas que habrían de ser cruciales a partir de finales de los años cincuenta: el

autogobierno de los trabajadores, el socialismo no de partido y la democracia industrial.

Un tipo de revisionismo más filosófico fue el representado por la revista *Arguments*, publicada a partir de 1956 por un grupo de filósofos y sociólogos en su mayor parte salidos o expulsados del partido comunista: Kostas Axelos, Edgar Morin, Pierre Fougeyrollas, François Châtelet y Jean Duvignaud, y también Henri Lefebvre, que fue expulsado del Partido en 1958. Este grupo no utilizaba el típico lenguaje de la filosofía comunista, sino que intentaba unir los temas marxistas de la alienación y la reificación con categorías tomadas del psicoanálisis, la biología y la sociología moderna; ninguno de ellos afirmaba ser un verdadero marxista. Axelos, que era una especie de heideggeriano con tendencias marxistas, criticó a Marx por interpretar la existencia humana en términos de tecnología; Joseph Gabel, en un libro sobre la falsa conciencia, indicó las similitudes existentes entre los síntomas sociales y psiquiátricos de la «reificación»; Châtelet, en un libro sobre la antigua historiografía griega analizaba la conexión existente entre la necesidad de escribir historia y la conciencia de hacerla; Fougeyrollas criticó la reducción marxiana de la «alienación» a las condiciones económicas y de clase. En general, este grupo pensaba que las categorías marxianas eran insuficientes para el análisis de la sociedad en su actual nivel tecnológico, y que dejaban de reflejar la situación «planetaria» del hombre, las condiciones biológicas de la existencia y las fuentes no económicas de la alienación. Lefebvre, sin desmentir la utopía marxiana del «hombre total», sobre la que había escrito mucho cuando era comunista, volvió su atención hacia las formas específicas de «reificación» que aparecen en una sociedad de consumo en condiciones de bienestar relativo, mayor ocio y mayor urbanización. Al igual que muchos otros neomarxistas, afirmó que si la «emancipación» tiene algún significado está en relación primariamente con la ruptura de las normas opresivas de la sociedad capitalista interiorizadas en la conciencia. Sin embargo, parece haber dejado de creer en que algo pueda superar por completo la alienación. Resumió, en una nueva versión, su «crítica de la vida cotidiana», afirmando que ésta era, por oposición a la actividad productiva, la esfera en la que más se agudizaban el aislamiento humano, la mecanización y la incomprensión mutuas, y que por tanto era la escena idónea para una verdadera revolución que ampliase las facultades humanas.

La mayoría de los revisionistas franceses abandonaron la creencia en que la clase trabajadora, gracias a su misión histórica especial, se convertiría en la liberadora de la humanidad; su escepticismo en este punto, coincidente con la crítica de la Escuela de Frankfurt, separó de su filosofía lo que realmente es la piedra angular del marxismo.

Por esta razón, cuando en sus escritos aparece la palabra «revolución» no ha de interpretarse en sentido marxista; denota una revolución en los sentimientos de las personas, en su forma de vida o sus relaciones mutuas, más que la toma del poder político por esta o aquella «vanguardia». Tras unos años se puso de relieve que ninguno de los revisionistas de este grupo, con excepción quizá de Lefebvre, podía denominarse marxista en sentido real, aunque los conceptos y temas de la tradición aparecen de tanto en cuanto en sus escritos.

En cuanto a Roger Garaudy, que por muchos años fue el principal portavoz filosófico del partido, empezó a finales de los años cincuenta a seguir el curso general de desestalinización. En *Perspectives de l'homme* (1959) ofreció una interpretación humanista de Marx y expresó una actitud amistosa hacia los existencialistas, los fenomenólogos e incluso los cristianos. En *D'un realisme sans rivages* (1963) interpretó el realismo literario en términos tan amplios como para incluir en él a Proust y Kafka. El objetivo táctico de estas obras estaba bien claro; estaban en línea con los esfuerzos del partido comunista por salir del aislamiento intelectual que se había impuesto a sí mismo. Pero Garaudy llevó su interpretación humanista hasta el punto de criticar al sistema soviético y denunciar la invasión de Checoslovaquia. Expulsado del Partido en 1970 tras una serie de disputas y acusaciones, publicó los documentos relevantes en ese mismo año bajo el ambiguo título de *Touté la verité;* en este libro se presenta a sí mismo como un comunista ansioso por renovar el partido y curarlo, por razones de eficacia, de la esclerosis ideológica.

En la segunda mitad de los años sesenta, cuando cambió la moda parisina del existencialismo al estructuralismo, se centró la atención en la interpretación completamente diferente del marxismo propuesta por el comunista francés Althusser. Una razón de la popularidad del estructuralismo fue que se originó como un método de la lingüística, que fue considerado como la única disciplina humanística capaz de desarrollar «leyes» más o menos exactas; se tuvo entonces la esperanza de transmitir un *status* «científico» a otras disciplinas humanísticas, hasta entonces deficientes en este sentido. Lévi-Strauss fue el primer defensor francés de un enfoque estructural y no histórico de los estudios humanistas, prestando poca atención al individuo y centrándose en el análisis del sistema de signos que operaba en los mitos de las sociedades primitivas; la «estructura» de este sistema no había sido ideada conscientemente por nadie y no era presente a las mentes de sus usuarios, pero podía ser descubierta por el observador científico. En dos obras sucesivas —*Pour Marx* (1965) y *Lire le Capital* (1966, con E. Balibar)— Althusser se propuso mostrar que el marxismo podía proporcionar un método de investigación estructuralista

del que se excluyeran conscientemente la subjetividad humana y la continuidad histórica. Dirigió sus ataques principalmente contra el «humanismo», el «historicismo» y el «empirismo», y afirmó que el desarrollo intelectual de Marx había experimentado una ruptura en 1845, la época de *La ideología alemana.* Antes de esta fecha Marx estaba aún esclavizado a Hegel y Feuerbach y describió el mundo en categorías «humanistas» e «historicistas» (tales como la de alienación), teniendo presente a los seres humanos concretos; sin embargo, posteriormente descartó este enfoque ideológico y desarrolló una teoría estrictamente científica, que es el único verdadero marxismo (Althusser no explica por qué el segundo Marx es más genuino que el primero). Este marxismo, que está plenamente desarrollado en *El capital* y cuya metodología figura en la Introducción a los *Grundrisse,* rechaza la idea de que el proceso histórico pueda ser descrito en términos de las acciones de sujetos humanos. Al igual que toda obra científica, según Althusser, el objeto de *El capital* no es la realidad misma, sino una construcción teórica, todos cuyos elementos dependen del todo. La esencia del materialismo histórico no es que haga a ciertos aspectos de la realidad histórica dependientes de otros (la superestructura y la base, respectivamente), sino que cada uno de ellos depende del todo (una idea de Lukács, a quien Althusser no se refiere en este contexto). Sin embargo, toda esfera tiene su propio ritmo de cambio; no se desarrollan todas por igual, y en un momento dado están en diferentes etapas de evolución. Althusser no define la «ideología» y la «ciencia» afirmando meramente que la ciencia no puede estar atada a ningún criterio «externo» de verdad, como hacen los positivistas, sino que crea su propia «cientificidad» en su propia «práctica teórica». Una vez obviado el problema de la definición de una ciencia, afirma que el análisis marxiano de la sociedad capitalista no se interesa por los sujetos humanos, sino por las relaciones de producción, que determinan las funciones de las personas en ellas implicadas. (Es cierto, podemos decir, que *El capital* trata a los individuos como meras encarnaciones de las funciones determinadas por los movimientos de capital, pero esto no es más que una repetición de la anterior observación de Marx de que el capital reduce de hecho a los hombres al valor de unidades de riqueza o fuerza de trabajo, siendo éste el efecto «deshumanizador» que el comunismo promete abolir. Se trata entonces no de una regla metódica universal, sino de una crítica de la naturaleza antihumanista del valor de cambio.)

El objeto de la observación es, pues, una «estructura» (un término utilizado incesantemente en estos libros, pero no explicado en ningún lugar) y no sus elementos humanos individuales. Por 'humanismo' Althusser parece entender una teoría que reduce el proceso

histórico a actos individuales o que busca en los seres humanos la misma naturaleza de especie multiplicada en muchos ejemplos, o que explica el campo histórico en término de las necesidades humanas y no de «leyes» impersonales. El «historicismo» (aunque Althusser tampoco explica este término) consiste aparentemente en considerar todas las formas de la cultura, y la ciencia en particular, como relativas a condiciones históricas cambiantes, al estilo de Gramsci, disminuyendo así la especial dignidad y la «objetividad» de la ciencia. Sin embargo, en el marxismo verdadero la ciencia no pertenece a la «superestructura»; tiene sus propias reglas y su propia evolución, construye todos conceptuales objetivos y no es «expresión» de una conciencia de clase; por ello Lenin tuvo razón al decir que debía ser instigado al movimiento obrero desde fuera y no podía cobrar vida como un mero elemento o producto de la lucha de clases. Pues es un hecho esencial que los diversos aspectos de la vida social se desarrollan desigualmente (algo que Althusser pretende hallar en Mao Tse-tung) y no expresan todos el mismo *Zeitgeist* del mismo modo. Cada uno de ellos es relativamente autónomo, y las «contradicciones» sociales que culminan en la revolución son siempre el producto de los conflictos surgidos de estas «desigualdades». A este último fenómeno Althusser le da el nombre de «sobredeterminación», lo que al parecer significa que los fenómenos particulares están determinados no sólo por un complejo de condiciones existentes (por ejemplo, el capitalismo), sino también por el ritmo de desarrollo del aspecto de la vida en cuestión; así, por ejemplo, el estado de la ciencia depende de la historia anterior de la ciencia, así como de toda la situación social en general, y lo mismo puede decirse de la pintura, etc. Esta parece una conclusión considerablemente inocua, una repetición de las observaciones de Engels sobre la «relativa independencia de la superestructura». Althusser observa en una ocasión, siguiendo a Engels, que a pesar de la «sobredeterminación», la situación está siempre gobernada por las relaciones de producción «en última instancia», pero no añade nada para hacer más precisa la vaga afirmación de Engels. El resultado es simplemente que los fenómenos particulares se deben generalmente a diversas circunstancias, incluida la historia del aspecto de vida a que pertenecen y al estado actual de las relaciones sociales. No se nos dice qué es tan «científico» en esta obvia verdad, por qué es un descubrimiento revolucionario del marxismo, o cómo nos ayuda a explicar un hecho en particular, y menos aún a predecir el futuro. Tampoco explica Althusser cómo podemos comparar dos campos diferentes, por ejemplo, la escultura y la teoría política, a fin de mostrar que están o no están en la misma etapa de desarrollo. Esto sólo puede hacerse en el supuesto de que podamos deducir de

las leyes históricas qué condiciones corresponden en el ámbito de la escultura a un determinado estado de las «relaciones de producción»; pero Althusser no sugiere ninguna forma para realizar esta deducción. (La idea de que los líderes del partido eran siempre capaces de hacerla fue siempre muy conveniente en los países comunistas, donde la persecución ideológica se suponía justificada en razón de que la conciencia social del momento «estaba por detrás» de las relaciones de producción; los gobernantes, implícitamente, conocían qué forma de conciencia debía tomar para estar en conformidad con la «base».)

Posteriormente, Althusser llegó a pensar que el corte epistemológico de las ideas de Marx de 1845 no estaba tan claramente definido como había creído, pues todavía en *El capital* se hallaban lamentables huellas de humanismo, historicismo y hegelianismo. Sólo dos de los escritos de Marx, la carta conocida con el nombre de *Crítica del Programa de Gotha* y algunas notas marginales al libro de economía política de Adolph Wagner, estaban completamente libres del tinte ideológico. En este momento empezamos a preguntarnos si existía ya el marxismo en época de Marx, o le fue reservado a Althusser inventarlo.

La popularidad de la concepción de Althusser, sobre todo a finales de los años sesenta, no fue una cuestión de política, pues sus libros no llevan a ninguna conclusión política en particular. Un punto más importante es su negativa a la extendida tendencia de los marxistas a hacer concesiones a los existencialistas, fenomenólogos o cristianos, diluyendo así su propia filosofía y privándola de su singularidad. Althusser defendió el «integrismo» ideológico y tuvo la seguridad de que el marxismo era una doctrina autosuficiente, ciento por ciento científica y sin necesidad de ayudas externas. (La mitología de la «ciencia» ha jugado siempre un importante papel en la propaganda marxista. Althusser proclama constantemente cuán científico es, y muchos otros marxistas hacen lo mismo. Esto no es costumbre de los verdaderos científicos, ni tampoco de los humanistas.) Aparte de algunos neologismos, Althusser no hizo ninguna contribución nueva a la teoría. Su obra no es más que un intento por volver a la austeridad ideológica y al exclusivismo doctrinal, a la creencia de que el marxismo puede ser preservado de contaminación de otras formas de pensamiento. Desde este punto de vista, es una vuelta a la vieja arrogancia comunista, pero al mismo tiempo testimonia el proceso directamente opuesto iniciado a resultas del «golpe» postestalinista. Igual que antes de la primera Guerra Mundial la «infección» del marxismo por las modas intelectuales del momento produjo fenómenos tales como el marxismo neokantiano, el marxismo empiriocriticista, etc., del mismo modo los marxistas de las dos anteriores

décadas, intentando desesperadamente curar su largo aislamiento, han recurrido a diversas filosofías ya elaboradas o populares, con lo que se unió el marxismo al hegelianismo, el existencialismo, el cristianismo o, como en el caso de Althusser, el estructuralismo. Las demás causas de la moda del estructuralismo que se dejó sentir en las ciencias humanas de finales de los años cincuenta constituyen una cuestión aparte, que no trataremos aquí.

El revisionismo que acabamos de describir fue sólo una de las varias manifestaciones de la desintegración postestalinista del marxismo. Su importancia fue que por su actitud crítica contribuyó en gran medida a la pérdida de la fe ideológica en los países comunistas y a mostrar la degradación, tanto intelectual como moral, del comunismo oficial. Al mismo tiempo, llamó la atención hacia aspectos olvidados de la tradición marxista, y dio un gran impulso a los estudios históricos. Los valores y aspiraciones que puso en juego no están en modo alguno agotados y destacan todavía en la oposición democrática de los países comunistas, pero no suelen expresarse en un contexto específicamente revisionista; es decir, que la crítica del despotismo comunista se lleva cada vez más raramente, y con menos efecto, en términos de «purgar al comunismo de abusos», de «reformar el marxismo» o de «volver a las fuentes». Para luchar contra los regímenes despóticos no es necesario probar, después de todo, que son contrarios a las ideas de Marx o de Lenin (y en el caso de Lenin la contradicción es especialmente difícil de probar); estos argumentos fueron apropiados a la particular situación de los años cincuenta, pero han perdido ya gran parte de su importancia. Similarmente, en filosofía, la reivindicación de la subjetividad humana contra las «leyes históricas» o la «teoría del reflejo» no necesita basarse en los autores marxistas y puede prosperar mejor sin ellos. En este sentido, el revisionismo ha dejado de ser en gran medida algo vivo; pero esto no afecta al valor permanente de algunas de sus ideas y análisis críticos.

5. *El marxismo y la «Nueva Izquierda»*

La llamada Nueva Izquierda es también un complejo de fenómenos que testimonian, por una parte, la universalización de la fraseología marxista y, por otra, la desintegración de la doctrina y su insuficiencia para resolver los modernos problemas sociales. Es difícil definir los rasgos ideológicos comunes a todos los grupos y sectas que pretenden pertenecer a la Nueva Izquierda o son considerados por otros como parte integrante de ésta. A finales de los años cin-

cuenta surgió en Francia un grupo con este nombre que tenía aspiraciones revolucionarias (el Parti Socialiste Unifié nació de él en cierta medida), y también se formaron grupos similares en Inglaterra y otros países. El movimiento estuvo catalizado por el XX Congreso Soviético y, quizá en mayor medida, por la invasión de Hungría y la crisis de Suez de 1956; sus órganos literarios en Inglaterra fueron la revista *New Reasoner* y la *University and Left Review*, que posteriormente se transformó en la *New Left Review*. La Nueva Izquierda condenó el estalinismo en general y la invasión de Hungría en particular, pero sus miembros difirieron en la apreciación de cuan inevitable era la «degeneración» del sistema soviético y en la cuestión de si había perspectivas de renovación política, moral e intelectual de los partidos comunistas existentes. Al mismo tiempo, subrayaron su fidelidad al marxismo como la ideología de la clase trabajadora, y algunos profesaron incluso su lealtad al leninismo. También se cuidaron de diferenciar su crítica del estalinismo de la de los socialdemócratas o la derecha, y evitar ser calificados de «anticomunistas»; tenían dificultades en conservar su *ethos* revolucionario y marxista y en unir su crítica al estalinismo con los renovados ataques al imperialismo occidental, el colonialismo o la carrera de armamentos.

Los nuevos izquierdistas contribuyeron en el fermento de los partidos comunistas y la reanimación general de la discusión ideológica, pero no parecen haber elaborado un modelo alternativo de socialismo excepto en términos muy generales. La designación de «Nueva Izquierda» fue aclamada por diversos disidentes que intentaron dar nueva vida al «verdadero comunismo» fuera de los partidos existentes, como también los grupos maoístas mayores y menores, trostskistas y otros. En Francia suele utilizarse el término de *gauchiste* para aquellos grupos que subrayan su oposicón a todas las formas de autoridad, incluidos los partidos leninistas «de vanguardia». Los años postestalinistas conocieron una cierta reaparición del trotskismo, y estó llevó a la formación de numerosos grupos escindidos, «Internacionales» separadas, etc. Durante los años sesenta, el término «Nueva Izquierda» se utilizó generalmente en Europa y EE. UU. como nombre colectivo para las ideologías estudiantiles que, si bien no identificándose expresamente con el comunismo soviético y en ocasiones rechazándolo, utilizaban la fraseología de la revolución mundial anticapitalista y atendía principalmente al Tercer Mundo en busca de modelos y héroes. Hasta la fecha estas ideologías no han producido resultados intelectuales dignos de mención. Sus tendencias características pueden describirse de la siguiente forma.

En primer lugar, afirman que el concepto de «madurez» de una sociedad para la revolución es un engaño burgués; un grupo adecua-

damente organizado puede desencadenar una revolución en cualquier país y producir un cambio radical de las condiciones sociales («la revolución aquí y ahora»). No hay razón para esperar; los estados existentes y las élites gobernantes deben ser destruidas por la fuerza sin establecer previamente la organización política y económica del futuro —la revolución la decidirá en su momento.

En segundo lugar, el orden existente merece la destrucción en todos sus aspectos sin excepción: la revolución debe ser mundial, total, absoluta, ilimitada y general. Como la idea de revolución total empezó en las universidades, sus primeros golpes irán dirigidos naturalmente contra las instituciones académicas «fraudulentas», contra el conocimiento y el pensamiento lógico. Los periódicos, panfletos y manifiestos afirmaban que los revolucionarios no debían entrar en discusión con los profesores que les pedían que explicaran sus exigencias o terminología. Se hablaba mucho de la «liberación» de la opresión inhumana que suponían los exámenes o el aprender un tema en vez de otro. También era un deber revolucionario oponerse a todas las reformas en la Universidad o la sociedad: la revolución debía ser universal, y todas las reformas parciales eran una conspiración del *establishment*. Debía cambiar o todo nada, pues, como enseñaban Lukács, Marcuse y la Escuela de Frankfurt, la sociedad capitalista era un todo indivisble y sólo podía ser transformado en consonancia con ello.

En tercer lugar, no podía confiarse en la clase trabajadora, que había sido irremisiblemente corrompida por la burguesía. En la actualidad los estudiantes eran los miembros más oprimidos de la sociedad, y por tanto los más revolucionarios. Sin embargo, todos estaban oprimidos: la burguesía había introducido el culto al trabajo, y la primera obligación era, por tanto, acabar con el trabajo —las necesidades de la vida se satisfarían de una u otra forma. Una desgraciada forma de opresión era la prohibición de drogas, y también había que luchar contra ella. La liberación sexual, la libertad del trabajo, de la disciplina académica y las restricciones de todo tipo, la liberación universal y total: ésta era la esencia del comunismo.

En cuarto lugar, las pautas de la revolución total habían de hallarse en el Tercer Mundo. Los héroes de la Nueva Izquierda eran líderes africanos, latinoamericanos y asiáticos. Los Estados Unidos debían ser transformados al estilo de China, Vietnam o Cuba. Aparte de los líderes del Tercer Mundo y de los ideólogos occidentales interesados en sus problemas, como Frantz Fanon y Régis Debray, la Nueva Izquierda estudiantil admiró especialmente a los líderes de raza negra de los Estados Unidos que defendían la violencia y el racismo negro.

Si bien las fantasías ideológicas de este movimiento, que alcanzó su clímax hacia 1968-9, no eran más que la expresión absurda de los caprichos de niños inquietos de clase media, y si bien los extremistas existentes entre ellos eran virtualmente indistinguibles de las ordas fascistas, el movimiento fue la expresión, sin duda alguna, de una profunda crisis de fe en los valores que durante décadas había animado a las sociedades democráticas. En este sentido era un movimiento «genuino», a pesar de su grotesta fraseología; lo mismo podría decirse, por supuesto, del nazismo y el fascismo. Los años sesenta plantearon agudos problemas que la humanidad sólo puede resolver, si de alguna forma, a nivel mundial: sobrepoblación, polución ambiental, pobreza, atraso y fracaso económico del Tercer Mundo; al mismo tiempo se puso en evidencia que a causa del nacionalismo predador y contagioso, era muy pequeña la probabilidad de una acción global efectiva. Todo esto, junto con la tensión política y militar y el temor a una nueva guerra mundial, por no mencionar los diversos síntomas de crisis en el campo educativo, produjo una atmósfera general de inseguridad y un sentimiento de que eran ineficaces los remedios aplicados. La situación es de un tipo frecuentemente repetido en la historia, en el que las personas creen que han entrado en una alianza ciega; esperan desesperadamente un milagro, creen que una única llave mágica abrirá la puerta del paraíso y sucumben a las esperanzas quialiásticas y apocalípticas. El sentido de crisis universal está intensificado por la velocidad de las comunicaciones, por la cual todos los problemas y desastres locales son conocidos inmediatamente por todo el mundo y se unen al sentido general de derrota. La explosión neoizquierdista de la juventud estudiantil fue un movimiento agresivo nacido de la frustración, que creó fácilmente un vocabulario propio a partir de eslóganes marxistas, o más bien de algunas expresiones del *stock* marxista: liberación, revolución alienación, etc. Aparte de esto, su ideología tenía realmente muy poco en común con el marxismo. Consiste en una «revolución» sin la clase trabajadora; el odio de la moderna tecnología como tal (Marx había glorificado el progreso técnico y había creído que una de las razones para la inminente quiebra del capitalismo era su incapacidad para mantener ese progreso —una profecía que no podría repetirse hoy sin decir algo absurdo); el culto de las sociedades primitivas (por las cuales apenas se interesó) como fuente de progreso; el odio de la educación y los conocimientos especializados; y la creencia en el lumpenproletariado americano como gran fuerza revolucionaria. Sin embargo, el marxismo tenía un lado apocalíptico que había pasado a un primer plano en muchas de sus versiones posteriores, y un puñado de palabras y frases de su vocabulario bastaron para convencer a la Nueva Izquierda de que era

posible transformar el mundo de un golpe en un milagroso paraíso, siendo los únicos obstáculos para ello los grandes monopolios y los profesores de Universidad. La principal objeción de la Nueva Izquierda contra los partidos comunistas oficiales fue y es que no son bastante revolucionarios.

En general, tenemos hoy día una situación en la que el marxismo proporciona pábulo ideológico a una gran variedad de intereses y aspiraciones, muchos de ellos no ligados entre sí. Esto está lejos, obviamente, del tipo medieval de universalismo en el que todos los intereses e ideales humanos conflictivos se refugiaron bajo el cristianismo y hablaron su lenguaje. La panoplia intelectual del marxismo sólo es utilizada por ciertas escuelas de pensamiento, pero éstas son bastante numerosas. Los eslóganes marxistas son invocados por diversos movimientos políticos de Africa y Asia y por los países que luchan por salir del atraso por medio de los métodos de la coerción estatal. La etiqueta marxista adoptada por estos movimientos o aplicada a ellos por la prensa occidental no significa más que que reciben ayuda material de la Unión Soviética o China, y el «socialismo» significa en ocasiones poco más que el gobierno despótico de un país y la supresión de toda oposición política. Restos de la fraseología marxista son también utilizados por los diversos grupos feministas e incluso por las denominadas minorías sexuales. El lenguaje marxista aparece con menos frecuencia en el contexto de la defensa de las libertades democráticas, aunque también se ha utilizado para ello. Al mismo tiempo, el marxismo ha alcanzado un alto grado de universalidad como arma ideológica. Los intereses de Rusia como potencia mundial, el nacionalismo chino, las aspiraciones económicas de los trabajadores franceses, la industrialización de Tanzania, las actividades de los terroristas palestinos, el racismo blanco de los Estados Unidos, todos ellos se expresan en términos marxistas. No se puede juzgar seriamente la «ortodoxia» marxista de cada uno de estos movimientos e intereses: el nombre de Marx es invocado a menudo por líderes que han oído que el marxismo significa realizar una revolución y tomar el poder en nombre del pueblo, siendo ésta la suma total de su conocimiento teórico.

No hay duda de que esta universalización de la ideología marxista se debe sobre todo al leninismo, que mostró ser capaz de canalizar toda aspiración y reivindicación social y utilizar el ímpetu obtenido para conseguir un poder dictatorial para el partido comunista. El leninismo elevó el oportunismo político a la categoría de una teoría. Los bolcheviques consiguieron la victoria en circunstancias irrelevantes para cualquier esquema marxista de la «revolución proletaria»; prevalecieron simplemente porque utilizaron como palanca

las aspiraciones y deseos realmente existentes en la sociedad, esto es, sobre todo los intereses nacionales y campesinos, aunque desde el punto de vista del marxismo clásico fueran «reaccionarios». Lenin mostró que quienes desean tomar el poder deben sacar partido de toda crisis y de toda manifestación de descontento, independientemente de las consideraciones doctrinales. En una situación mundial en la que, a pesar de todas las profecías marxistas, los sentimientos y aspiraciones nacionalistas son las formas ideológicas más poderosas y activas, es natural que los «marxistas» se identifiquen con ellas siempre que los movimientos nacionalistas sean lo suficientemente fuertes como para amenazar la estructura de poder existente.

Sin embargo, como los diversos intereses que a lo largo del mundo utilizan el lenguaje marxista están opuestos entre sí, la universalidad del marxismo, desde otro punto de vista, conduce a su desintegración. En la guerra santa entre los imperios ruso y chino, ambos contendientes pueden invocar con igual derecho eslóganes marxistas. En esta situación es necesario que se produzcan cismas, tales como los que tuvieron lugar en el movimiento comunista internacional en los años siguientes a la muerte de Stalin. Además, es curioso que los diversos síntomas sean tendencias ya presentes en forma embrionaria en los años veinte, pero que desaparecieron bajo la presión del estalinismo o sobrevivieron sólo en formas marginales. Estos suministraron los elementos que más tarde contribuirían a la formación del maoísmo (Sultan-Galiyev, Roy), el comunismo reformista (representado en la actualidad por diversos partidos de la Europa Occidental, sobre todo los de Italia y España), la idea de dictadura del proletariado ejercida por los consejos obreros y la ideología del comunismo «izquierdista» (Korsch, Pannekoek). Todas estas ideas, aunque con formas cambiadas, han reaparecido en la época actual.

Una manifestación importante del marxismo en los últimos quince años es la ideología del autogobierno industrial. Esta no deriva genéticamente del marxismo, sino más bien de las tradiciones anarquista y sindicalista representadas por Proudhon y Bakunin. La idea de dirección industrial por los trabajadores fue transmitida por los socialistas ingleses del siglo XIX, independientemente del marxismo. Los socialistas, al igual que los anarquistas, ya se habían dado cuenta entonces de que la nacionalización de la industria no acabaría con la explotación y, por otra parte, de que la autonomía económica completa de las empresas individuales significaría la restauración de la competencia capitalista con todas sus consecuencias; por ello propusieron un sistema mixto de democracia parlamentaria y democracia industrial representativa. Bernstein se interesó también por la cuestión, y tras la Revolución de Octubre la oposición de izquierda se mani-

festó en favor de la democracia industrial tanto en la Unión Soviética como en Occidente. Tras la muerte de Stalin, volvió a plantearse de nuevo la cuestión, en parte a causa de la experiencia yugoslava. Uno de los primeros en adoptarla en Francia fue el ex comunista Serge Mallet, autor de *La Nouvelle Classe ouvrière* (1963). Mallet analizó algunas consecuencias sociales de la automación de la industria, subrayando el hecho de que los técnicos cualificados eran cada vez más importantes como «vanguardia» de la clase obrera, pero en un nuevo sentido de esta expresión, a saber, el de llevar adelante la lucha por el control democrático de la producción. En esta lucha desaparecía la vieja distinción entre economía y política; las perspectivas del socialismo no estaban ligadas a la esperanza de una revolución política mundial anunciada por las reivindicaciones económicas del proletariado, sino por la extensión de los métodos democráticos de organización de la producción, en la que los asalariados cualificados podían desempeñar un papel esencial.

La cuestión de la posibilidad y perspectivas de la democracia industrial ha llegado a tener una importancia decisiva en las discusiones del socialismo democrático; no tiene en sí nada en común con los sueños apocalípticos de la Nueva Izquierda inspirados por Marcuse o Wilhelm Reich, y es histórica y lógicamente independiente del marxismo.

Un subproducto del renacimiento de la discusión ideológica posterior a la muerte de Stalin ha sido el creciente interés por la historia y la teoría del marxismo, expresado en la gran profusión de literatura académica. Los años cincuenta y sesenta conocieron la producción de muchas obras valiosas de este tipo, realizadas por muy diversos autores. Entre ellos figuran adversarios declarados del marxismo (Bertram Wolfe, Zbigniew Jordan, Gustav Wetter, Jean Calvez, Eugene Kamenka, Inocenty Bochenski, John Plamenatz, Robert Tucker) y otros cuya actitud hacia él es crítica pero favorable (Iring Fetscher, Shlomo Avineri, M. Rubel, Lucio Coletti, George Lichtheim, David McLellan), así como un pequeño número de marxistas ortodoxos de una u otra escuela (Auguste Cornu, Ernst Mandel). Se dedicaron numerosos estudios a los orígenes del marxismo y a determinados aspectos de su doctrina; hay una amplia literatura sobre Lenin y el leninismo, Rosa Luxemburgo, Trotski y Stalin. Algunos marxistas de la generación anterior, como Korsch, fueron rescatados del olvido. Reaparecieron todos los viejos problemas interpretativos e hicieron su aparición algunos autores nuevos. Se discutió la relación de Marx con Hegel, del marxismo con el leninismo, la «dialéctica de la naturaleza», la posibilidad de una «ética marxista», el determinismo histórico y la teoría del valor. Los temas relacionados con las primeras

ideas de Marx —alienación, reificación, praxis— siguieron siendo objeto de debate. La profusión de obras directa o indirectamente relacionadas con el marxismo es tal que en los últimos años se ha advertido una cierta saciedad.

6. *El marxismo rural de Mao Tse-tung*

La Revolución China es indiscutiblemente uno de los acontecimientos más importantes de la historia del siglo XX, y su doctrina, conocida con el nombre de maoísmo, se ha convertido, por tanto, en uno de los principales elementos de la actual guerra de ideas, independientemente de su valor intelectual. Medidos por los patrones europeos, los documentos ideológicos del maoísmo, sobre todo los escritos teóricos del propio Mao, parecen de hecho extremadamente primitivos e ingenuos, en ocasiones infantiles; en comparación, Stalin da la impresión de un poderoso teórico. Sin embargo, los juicios de este tipo deben hacerse con alguna precaución. Aquellos que, como el autor de estas líneas, no saben chino y tienen sólo un conocimiento escaso y superficial de la historia y cultura de China, no pueden captar, sin duda, la plena significación de estos textos, las diversas asociaciones y alusiones perceptibles para un lector familiarizado con el pensamiento chino; en este sentido, debe basarse uno exclusivamente en las ideas de los expertos que, sin embargo, no siempre están de acuerdo en todo. Más que en otros lugares de este libro, las observaciones que siguen se basan en información de segunda mano. Sin embargo, puede afirmarse de entrada que, a pesar de sus aspiraciones teóricas y filosóficas, el maoísmo es ante todo una colección de preceptos prácticos, que de alguna manera han mostrado ser muy eficaces en la situación china.

Lo que actualmente se conoce con el nombre de maoísmo, o en China «el pensamiento de Mao Tse-tung», es un sistema ideológico cuyos orígenes datan de varias décadas atrás. Algunos rasgos característicos del comunismo chino, en tanto opuesto al ruso, eran ya visibles en los años veinte. Sin embargo, sólo tras la victoria de los comunistas chinos en 1949 empezó a tener su ideología una forma definida, incluida la particular versión utópica de Mao, y algunos aspectos importantes se desarrollaron sólo durante o después de los años cincuenta.

El maoísmo es en su forma final una utopía rural radical en la que prolifera la fraseología marxista, pero cuyos valores dominantes parecen completamente ajenos al marxismo. No es sorprendente que esta utopía deba poco a la experiencia e ideas europeas. Mao no salió

nunca de China excepto en dos visitas a Moscú, cuando ya era jefe del nuevo Estado; como reconoció él mismo, no sabía ninguna lengua extranjera, y su conocimiento de Marx era probablemente bastante limitado. Por ejemplo, al apelar a la ortodoxia marxista solía decir que todo tiene dos lados, uno bueno y otro malo; probablemente no hubiera dicho eso si hubiera sabido que Marx ridiculizó esta forma de dialéctica como un absurdo pequeñoburgués. Una vez más, si hubiera sabido lo que Marx entendía por «modo de producción asiático» probablemente lo hubiera analizado él también, pero en sus obras no hace mención a él. Sus dos ensayos filosóficos —«Sobre la práctica» y «Sobre la contradicción»— son una exposición popular y simple de lo que había leído en las obras de Stalin y Lenin, más algunas conclusiones políticas adaptadas a las necesidades del momento; por decirlo suavemente, es necesaria mucha buena voluntad para percibir en estos textos alguna significación teórica profunda.

Sin embargo, esto no es lo esencial. La importancia del comunismo chino no depende del nivel intelectual de sus dogmas. Mao fue uno de los mayores, sino el mayor, manipulador de masas de seres humanos del siglo xx, y la ideología que utilizó para este fin es significativa en razón de su eficacia no sólo en China, sino también en otras partes del Tercer Mundo.

El comunismo chino fue una continuación de los sucesos que comenzaron con la caída del Imperio en 1912 y fueron el resultado de una situación que se remite a varias décadas antes, en particular a la rebelión Taiping de 1850-64 (una de las guerras civiles más sangrientas de la historia). Mao fue el principal arquitecto de la segunda etapa de la revolución que, al igual que en Rusia, no se originó bajo los auspicios comunistas, sino bajo lo que Lenin denominó «democrático-burgueses»: la repartición de grandes propiedades a los campesinos, la liberación de China de imperialismos foráneos y la abolición de las instituciones feudales.

Mao Tse-tung (1893-1976) fue hijo de un hacendado granjero de la provincia de Hunán. Asistió a la escuela rural, donde aprendió los elementos de la tradición literaria china y adquirió un gusto por la cultura que le llevó a la enseñanza secundaria. Ya en su juventud se unió al Partido Republicano Revolucionario de Sun Yat-sen, el Kuomintang. Tras luchar durante algún tiempo en el ejército republicano, reanudó sus estudios hasta 1917; durante estos años también escribió poesía. Posteriormente trabajó en la biblioteca universitaria de Pekín. Por entonces era un nacionalista y demócrata de tendencia socialista, pero no marxista.

Los objetivos del Kuomintang eran librar a China de los imperialismos japonés, ruso y británico, crear una república constitucional

y mejorar la suerte de los campesinos mediante reformas económicas. Tras un nuevo brote de malestar, en 1919 se formó en Pekín el primer grupo marxista, y en junio de 1921, bajo la dirección de un agente del Comintern, este grupo de doce miembros, incluido Mao, fundó el Partido Comunista Chino. Siguiendo instrucciones del Comintern, el Partido cooperó primero estrechamente con el Kuomintang e intentó ganarse el apoyo del embrionario proletariado chino (en 1926, los trabajadores urbanos constituían el uno por doscientos de la población). Tras la masacre de comunistas de Chiang Kai-shek de 1927, y tras los estériles esfuerzos de provocar una insurrección y de conseguir una *entente* con la descompuesta ala izquierda del Kuomintang, los comunistas cambiaron de política y calificaron a su ex líder Chen Tu-hsiu de «oportunista derechista». Aunque diezmado, el Partido siguió centrando sus esfuerzos en llegar hasta los trabajadores, pero Mao aconsejó ya al principio dirigirse a los campesinos y organizar un ejército rural. Sin embargo, los dos grupos del Partido subrayaban sus objetivos antiimperialistas y antifeudales; apenas había signos de una concepción específicamente comunista. Mao se propuso organizar un movimiento rural armado en su nativa provincia de Hunán, y en las áreas que conquistó, esta fuerza expropió a los grandes terratenientes, liquidó las instituciones tradicionales y creó escuelas y cooperativas.

Durante las dos décadas siguientes Mao vivió en el campo, lejos de los centros urbanos. Pronto se convirtió no sólo en un destacado organizador de guerrillas rurales, sino también en el líder indisputado del Partido Comunista Chino y en el único líder de este tipo en todo el mundo que no debía su posición al apoyo de Moscú. Durante veinte años, un período lleno de notables victorias y dramáticas derrotas, luchó en condiciones extremadamente difíciles contra el Kuomintang y el invasor japonés, uniéndose durante algún tiempo con el primero contra el segundo. Los comunistas organizaron las bases de su futuro estado en el territorio que ocuparon, pero siguieron subrayando el carácter «democrático-burgués» de su revolución y luchando por un «frente popular» que incluyera no sólo a los campesinos y trabajadores, sino también a la burguesía de clase media y «nacional», es decir, a los no aliados con los imperialistas. El partido siguió adoptando esta línea durante los primeros años posteriores a su victoria, que tuvo lugar en 1949.

En 1937, durante el período de la guerra de guerrillas, Mao pronunció dos conferencias filosóficas en la Academia Militar del Partido situada en Yenán, que en la actualidad constituyen casi toda la educación filosófica suministrada al pueblo chino. En la conferencia «Sobre la práctica» afirma que el conocimiento humano brota de la

práctica productiva y del conflicto social, que en una sociedad de clases todas las formas de pensamiento sin excepción están determinadas por la clase, y que la práctica es la piedra angular de la verdad. La teoría se basa en la práctica y es su sierva; los seres humanos perciben las cosas con sus sentidos y forman entonces conceptos por medio de los cuales comprenden la esencia de las cosas que no pueden ver. Para conocer un objeto hay que desarrollar una actividad práctica relacionada con él: conocemos el gusto de una pera probándola y comprendemos la sociedad sólo tomando parte en la lucha de clases. El pueblo chino empezó luchando contra el imperialismo a partir de un «conocimiento superficial y perceptivo», y sólo posteriormente alcanzó la etapa del conocimiento racional de las contradicciones internas del imperialismo y por ello pudo combatirlo de forma efectiva. «El marxismo subraya la importancia de la teoría precisa y exclusivamente porque puede guiar la acción» *(Cuatro ensayos de filosofía,* 1966, p. 14). Los marxistas deben adaptar su conocimiento a las condiciones cambiantes o caerán en un oportunismo derechista; por otra parte, si su pensamiento olvida las etapas de desarrollo y confunde la imaginación con la realidad, caerá víctima de la fraseología pseudoizquierdista.

La conferencia «Sobre la contradicción» constituye un intento por explicar la «ley de la unidad de los contrarios» con la ayuda de citas de Lenin y Engels. La concepción «metafísica» «contempla las cosas de forma aislada, estática y unidimensional» *(ibid.,* p. 25) y considera el movimiento o el cambio como algo impuesto desde fuera. Sin embargo, el marxismo establece que todo objeto contiene contradicciones internas y que éstas son la causa de todo cambio, incluido el movimiento mecánico. Las causas externas son sólo la «condición» del cambio, mientras que las causas internas son su «base». «Toda diferencia contiene ya una contradicción, y la propia diferencia es una contradicción» (p. 33). Las diferentes esferas de la realidad tienen sus propias contradicciones características, y éstas son el objeto de las diversas ciencias. Debemos observar siempre los rasgos particulares de cada contradicción, para percibir también el «todo». Una cosa se convierte en su opuesta: por ejemplo, el Kuomintang fue revolucionario al principio y después se volvió reaccionario. El mundo está lleno de contradicciones, pero algunas son más importantes que otras, y en toda situación debemos discernir la contradicción principal de la que derivan las demás, las contradicciones secundarias —por ejemplo, en la sociedad capitalista, la existente entre la burguesía y el proletariado. Debemos aprender a desentrañar y superar las contradicciones. Así, «al principio de nuestro estudio del marxismo, nuestra ignorancia o escaso conocimiento del marxismo está en

contradicción con el conocimiento del marxismo. Pero mediante un tenaz estudio, la ignorancia puede transformarse en conocimiento, los escasos conocimientos en conocimientos sustanciales» (pp. 57-8). Las cosas se convierten en sus opuestas: los terratenientes son desposeídos y se vuelven pobres, mientras que los campesinos sin tierras se convierten en terratenientes. La guerra lleva a la paz, y la paz de nuevo a la guerra. «Sin la vida no habría muerte; sin muerte no habría vida. Sin "arriba" no habría "abajo"; sin "abajo" no habría "arriba" (...). Sin facilidad no habría dificultad; sin dificultad no habría facilidad» (p. 61). También hay que distinguir entre las contradicciones antagónicas como las existentes entre clases hostiles, y las no antagónicas como las existentes entre una línea de partido correcta y no correcta. Esta última puede resolverse corrigiendo los errores, pero, si no se corrigen, éstos pueden convertirse en contradicciones antagónicas.

Unos años después, en 1942, Mao pronunció un discurso a sus seguidores sobre «Arte y literatura». Sus principales puntos son que el arte y la literatura están al servicio de las clases sociales; que todo arte está determinado por una clase; que los revolucionarios deben practicar formas artísticas que sirvan a la causa de la revolución y a las masas; y que los artistas y escritores deben transformarse espiritualmente para apoyar la lucha de las masas. El arte no debe ser sólo artísticamente bueno, sino también políticamente útil. «Todas las fuerzas oscuras que suponen un peligro para las masas deben ser denunciadas, mientras que deben ser elogiadas todas las luchas revolucionarias de las masas —ésta es la tarea básica de todos los artistas y escritores revolucionarios» (Mao Tse-tung, *An Anthology of his Writings*, ed. Anne Fremantle, 1962, pp. 260-1). Los escritores no deben dejarse seducir por el llamado amor a la humanidad, pues no puede haber nada semejante en una sociedad dividida en clases hostiles: el «amor a la humanidad» es un eslogan inventado por la clase posesiva.

Este es el núcleo de la filosofía de Mao. Como puede verse, no es más que una repetición ingenua de algunos lugares comunes del marxismo leninista-estalinista. Sin embargo, la originalidad de Marx radica en su revisión de los preceptos estratégicos de Lenin. Esto y la orientación rural del comunismo chino fueron las causas esenciales de su victoria. El «papel rector del proletariado» siguió vigente como eslogan ideológico, pero a lo largo de todo el período revolucionario no significó nada más que el papel rector del partido comunista en la organización de las guerrillas rurales. Mao no sólo subrayó que en China, al contrario que en Rusia, la revolución iba del

campo a la ciudad, sino que consideró al campesinado pobre como una fuerza revolucionaria natural y —en oposición a Marx y a Lenin— afirmó expresamente que estas capas sociales eran revolucionarias en relación proporcional a su pobreza. Creyó firmemente en el potencial revolucionario del campesinado, no sólo porque en China el proletariado era una clase muy pequeña, sino también por razones de principio. Su eslogan del «asedio de la ciudad por el campo» fue contestado ya en 1930 por el líder del Partido, Li Li-san. Al mismo tiempo, los revolucionarios «ortodoxos», obedientes a las directrices del Comintern, presionaron para unirse a la estrategia seguida en Rusia, poniendo mayor énfasis en las huelgas y revueltas obreras en los grandes centros industriales, considerando la guerrilla campesina como algo secundario. Sin embargo, fue la táctica de Mao la que mostró ser eficaz, y en los años posteriores subrayó que la Revolución China había sido victoriosa en contra del consejo de Stalin. La ayuda material soviética a los comunistas chinos en los años treinta y cuarenta parece no haber sido más que formal. Posiblemente —y esto no es más que una especulación, no basada en pruebas directas— Stalin advirtió que si triunfaba el comunismo en China no podía confiar en mantener a largo plazo a quinientos millones de personas sometidas a la Unión Soviética, y por tanto prefirió de forma bastante racional ver una China débil, dividida y gobernada por camarillas militares mutuamente hostiles. Sin embargo, los comunistas chinos siguieron profesando lealtad a la Unión Soviética en todos sus pronunciamientos oficiales, y en 1949 Stalin no tuvo otra opción que proclamar su agrado ante la nueva victoria comunista e hizo lo que pudo por convertir a su formidable vecino en satélite.

El conflicto chino-soviético no fue producido por ninguna herejía ideológica, sino por la independencia de los comunistas chinos y el hecho de que, como puede suponerse, la Revolución China era contraria a los intereses del imperialismo ruso. En un artículo de 1940, «Sobre la nueva democracia», Mao escribió que la Revolución China era «esencialmente» una revolución rural basada en las demandas campesinas y que daría el poder al campesinado; al mismo tiempo subrayó la necesidad de un frente unido contra Japón compuesto por los campesinos, trabajadores, la clase media baja y la burguesía patriótica. La cultura de la nueva democracia, afirmó, se desarrollaría bajo el liderazgo del proletariado, es decir, el proletariado comunista. Repitió lo mismo en una alocución de junio de 1949, «Sobre la dictadura democrática del pueblo», aunque entonces puso más énfasis en la «siguiente etapa», en la que se socializaría la tierra, desaparecerían las clases y se implantaría la «fraternidad universal».

Los primeros años posteriores a la victoria comunista parecieron ser un período de amistad chino-soviética sincera, en el que los líderes chinos rendían homenaje de cortesía a su hermano mayor, aunque, como se vio posteriormente, surgieron serias fricciones desde las primeras negociaciones interestatales. Por entonces era difícil hablar de una doctrina maoísta claramente diferenciada. Como el propio Mao había de puntualizar en diversas ocasiones, los chinos no tenían experiencia en organización económica y, por tanto, copiaron modelos soviéticos. Sólo con el tiempo se puso en evidencia que estos modelos eran, en importantes aspectos, contrarios a la ideología que estaba quizá latente en la Revolución China, pero que no se había expresado de forma articulada.

Tras 1949, los chinos atravesaron a gran velocidad diversas etapas de desarrollo, cada una de ellas unida por un nuevo avance hacia la cristalización del maoísmo. Durante los años cincuenta pareció que el país estaba retratando el curso de la evolución soviética a ritmo acelerado. Se dividieron grandes propiedades de tierra entre campesinos necesitados; se toleró la industria privada, dentro de unos límites, durante algunos años, pero en 1952 fue sometida a un estricto control, y en 1956 fue totalmente nacionalizada. La agricultura fue nacionalizada a partir de 1955, primero por medio de cooperativas y pronto en la forma «altamente desarrollada» de la propiedad privada, aun permitiendo a los campesinos mantener sus tierras privadas. En esta época, los chinos, siguiendo a Rusia, mantuvieron la prioridad absoluta de la industria pesada. El primer plan económico (1953-7), que pretendía asegurar una planificación estrictamente centralizada y dar un poderoso estímulo a la industrialización a expensas del medio rural, introdujo varios rasgos del comunismo soviético: amplia burocracia, mayor diferenciación entre ciudad y campo y sistema altamente represivo de leyes laborales. Inevitablemente, pronto se advirtió que la planificación central rigurosa era imposible en un país de pequeñas propiedades agrícolas. El cambio de los métodos administrativos subsiguiente no se limitó, sin embargo, a las diversas formas de descentralización planificada, sino que halló expresión en una nueva ideología comunista en la que los objetivos de producción y modernización pasaron a un segundo lugar, poniendo énfasis ahora en la creación de un «nuevo hombre», que encarnara las virtudes reales supuestas de la vida rural.

Durante un tiempo pareció que esta etapa supondría alguna relajación del despotismo cultural. Este engaño estuvo ligado a la breve campaña de las «cien flores» lanzada por el Partido en mayo de 1956 —es decir, después del XX Congreso de la Unión Soviética— y adoptada por el propio Mao. Se animó a artistas e intelectuales a expre-

sar libremente sus ideas; todas las escuelas de pensamiento y estilos artísticos podían competir entre sí; en particular, las ciencias naturales fueron declaradas como ausentes de un «carácter de clase», y en otros ámbitos el progreso sería el resultado de la discusión no limitada. La doctrina de las «cien flores» suscitó entusiasmo entre los intelectuales de la Europa Oriental, que estaban experimentando el fenómeno de la desestalinización en sus propios países. Muchas personas creyeron durante un tiempo que el país más atrasado del bloque socialista, desde el punto de vista económico y técnico, se había convertido en defensor de una política cultural liberal. Estas ilusiones apenas duraron unas semanas, en que se animó a los intelectuales chinos a criticar al régimen en términos nada inciertos, tras lo cual el Partido volvió de nuevo a su política normal de represión e intimidación. No está del todo clara la historia completa del episodio. A partir de algunos artículos de la prensa china y de una alocución de Teng Hsiao-ping, el secretario general del Partido, al Comité Central en septiembre de 1957, podría pensarse que el eslogan de las «cien flores» fue un engaño para que salieran a flote los «elementos contrarios al Partido» y pudieran ser destrozados más fácilmente. (Teng afirmó que el Partido permitía crecer la cizaña como ejemplo de disuasión para las masas; a continuación sería cortada de raíz y utilizada para fertilizar el suelo chino.) Sin embargo, puede ser que Mao creyera realmente que la ideología comunista podía mantenerse en régimen de libre discusión entre los intelectuales chinos. Si es así, es obvio que la ilusión se disipó muy pronto.

El fracaso de la industrialización china al estilo soviético probablemente causó o precipitó los cambios políticos e ideológicos de la década siguiente, que el mundo observó con cierta perplejidad. A comienzos de 1958, el Partido, bajo la dirección de Mao, anunció un «gran salto adelante» que había de producir milagros de productividad en los años siguientes. Los objetivos de la producción industrial y agrícola, que habían de ser multiplicados por las cifras de 6 y 2,5, respectivamente, incluso pusieron casi en la sombra el I Plan Quinquenal de Stalin. Estos fantásticos resultados tenían que alcanzarse, sin embargo, no por los métodos soviéticos, sino inspirando a la población un entusiasmo creador, sobre el principio de que las masas podían hacer todo lo que se propusieran y de que no debían ser estorbadas por los obstáculos «objetivos» inventados por la burguesía. Todos los sectores de la economía sin excepción habían de experimentar una expansión dinámica, y la perfecta sociedad comunista estaba a la vuelta de la esquina. Las granjas organizadas al estilo de los koljoses soviéticos habían de ser sustituidas por comunas ciento por ciento colectivas: se abolieron las tierras privadas

y se introdujo siempre que fue posible la alimentación y vivienda colectiva; la prensa realizó informes de los establecimientos especiales a los que asistían a intervalos regulares las parejas casadas en el debido orden de prioridad para realizar el deber patriótico de procrear a la siguiente generación. Un célebre rasgo del «gran salto» fue la fundición de acero en multitud de pequeños hornos rurales.

Durante un tiempo los líderes del Partido vivieron en un paraíso estadístico (un paraíso falso, como se admitió después), pero pronto todo el proyecto mostró ser un complejo fiasco, como había sido predicho tanto por los economistas occidentales como por los consejeros soviéticos residentes en China. El «gran salto» produjo una catastrófica caída del estándar de vida en razón del alto índice de acumulación; supuso un enorme desperdicio y llenó las ciudades de trabajadores del campo que pronto resultaron ser sobrantes y tuvieron que volver a sus tierras de origen, en medio de un caos y hambre generales. Los años que van de 1959 a 1962 fueron un período de retrocesos y miseria, a causa no sólo del fracaso del «gran paso», sino de las desastrosas cosechas y el virtual cierre de las relaciones económicas con la Unión Soviética; la súbita retirada de técnicos soviéticos puso fin a muchos proyectos de gran importancia.

El «gran salto» reflejó el desarrollo de la nueva idea maoísta de que las masas podían hacer cualquier cosa mediante la fuerza de la ideología, que no debía haber «individualismo» o «economicismo» (esto es, incentivos materiales para la producción) y que el entusiasmo podía ocupar el lugar de los conocimientos y técnicas «burguesas». La ideología maoísta empezó a adoptar entonces una forma más definida. Fue formulada en declaraciones públicas de Mao y también, más explícitamente, en proclamas que fueron divulgadas posteriormente, en el torbellino de la «revolución cultural»; algunas de ellas han sido publicadas en inglés por el eminente sinólogo Stuart Schram (*Mao Tse-tung Unrehearsed,* 1974, en adelante citado como Schram).

En la reunión del Partido celebrada en Lushan en los meses de julio y agosto de 1959, Mao hizo una intervención de autocrítica (por supuesto no publicada entonces) en la que admitía que el «gran salto» había sido una derrota para el Partido. Confesó que no tenía idea de planificación económica y que no se le había ocurrido que el carbón y el acero no se mueven solos, sino que tienen que ser transportados. Asumió la responsabilidad de la política de fundición rural del acero afirmando que el país se encaminaba a la catástrofe y que veía que llevaría al menos un siglo la construcción del comunismo. Sin embargo, el «gran salto» no había sido una derrota total, pues los líderes habían aprendido de sus errores; todo el mundo cometía

errores, incluso Marx, y en estas cuestiones no era sólo la economía lo que contaba.

La disputa chino-soviética, que se hizo de dominio público en 1960, se debió sobre todo al imperialismo soviético y no a las diferencias, que existían realmente, de ideales y métodos comunistas. Los chinos, aun profesando una lealtad absoluta hacia Stalin, no estaban dispuestos a aceptar el *status* de «democracia popular» de la Europa del Este. Una causa inmediata de conflicto surgió en relación a las armas nucleares, que los rusos estaban dispuestos a ceder a los chinos con la única condición de conservar el control sobre su uso; otras cuestiones que no tienen que ser enumeradas aquí incluían la política soviética hacia los EE. UU. y la doctrina de la «coexistencia». La medida en que el conflicto fue un conflicto entre dos imperios y no simplemente entre dos versiones del comunismo, se refleja en el hecho de que los chinos aprobaron sin reservas la invasión soviética de Hungría de 1956 y —doce años después, tras la ruptura— condenaron violentamente la invasión de Checoslovaquia, aunque desde el punto de vista maoísta la política de Dubcek debe haber sido flagrante «revisionismo» y la «Primavera de Praga», con sus ideas liberales, fuera manifiestamente más «burguesa» que el sistema soviético. Posteriormente, cuando la disputa entre las dos facciones en China llevó al país al borde de la guerra civil, se pudo ver que ambas eran igualmente antisoviéticas en el sentido básico, es decir, desde el punto de vista de los intereses y la soberanía chinas.

Sin embargo, en la primera fase del conflicto, los chinos mostraron que atribuían una gran importancia a las diferencias ideológicas y esperaban, al crear un nuevo modelo doctrinal, sustituir a los rusos como líderes del comunismo mundial o al menos obtener un considerable número de seguidores a expensas de Moscú. Con el paso del tiempo, parecen haber decidido que en vez de urgir al mundo a seguir el ejemplo de China podían conseguir mejores resultados criticando directamente el imperialismo soviético. La «batalla ideológica», es decir, el intercambio público de insultos entre los líderes soviéticos y chinos, ha continuado desde 1960, variando de intensidad según la situación internacional; pero se ha convertido manifiestamente en un conflicto entre imperios rivales por el dominio de la influencia en el Tercer Mundo, recurriendo cada adversario a alianzas *ad hoc* con este o aquel estado democrático. El marxismo chino en su forma adaptada se ha convertido en la expresión ideológica del nacionalismo chino, igual que había sucedido anteriormente con el marxismo soviético y el imperialismo ruso. De esta forma se enfrentan dos poderosos imperios, cada uno de ellos reclamando para sí la ortodoxia marxista y más hostiles entre sí que hacia los «imperia-

listas occidentales»; el desarrollo del «marxismo» ha llevado así a una situación en la que los comunistas chinos critican al Gobierno de los Estados Unidos principalmente a causa de no ser suficientemente antisoviético.

La lucha dentro del Partido Comunista Chino siguió en secreto a partir de 1958. La principal polémica era la entablada entre quienes favorecían un tipo de comunismo soviético y quienes defendían la fórmula de Mao de una sociedad nueva y perfecta; sin embargo, los primeros no eran «prosoviéticos» en el sentido de querer someter China a los dictados de Moscú. Los puntos concretos del debate pueden resumirse de la siguiente forma.

En primer lugar, «conservadores» y «radicales» tenían ideas diferentes acerca del ejército; los primeros querían un ejército moderno basado en la disciplina y en la tecnología del momento, mientras que los últimos defendían la tradición de la guerra de guerrillas. Esta fue la causa de la primera purga, celebrada en 1959, entre cuyas víctimas estaba el jefe del ejército P'eng Te-huai.

En segundo lugar, los «conservadores» creían en diferencias de salarios o incentivos más o menos al estilo soviético, poniendo gran énfasis en el desarrollo de las ciudades y las plantas de industria pesada, mientras que los «radicales» predicaban el igualitarismo y confiaban más en el entusiasmo de masas por el desarrollo de la industria y la agricultura.

En tercer lugar, los «conservadores» creían en la especialización técnica a todos los niveles del sistema educativo, para poder formar ingenieros y médicos que con el tiempo pudieran rivalizar con los de los países desarrollados. Por otra parte, los radicales destacaban el adoctrinamiento ideológico y creían que si éste tenía éxito las habilidades técnicas de alguna manera saldrían por sí solas.

Los «conservadores», con bastante razón, estaban preparados a buscar conocimiento científico y tecnología o de los rusos o de Europa y América, mientras que los «radicales» afirmaban que los problemas científicos y técnicos podían ser resueltos leyendo los aforismos de Mao Tse-tung.

Los «conservadores» eran, en general, burócratas del partido de tipo soviético, preocupados por la modernización y desarrollo económico de China, y creían en el estricto control jerárquico del aparato del Partido en todas las esferas de la vida. Los «radicales» parecían poner una fe considerable en las fantasías utópicas de un inminente milenio comunista; creían en la omnipotencia de la ideología y la coerción directa de las «masas» (bajo la dirección del Partido, obviamente) más que de un aparato represivo profesional. En cuanto a su base geográfica, los «conservadores» tenían al parecer su base en Pekín,

mientras que los «radicales» estaban mayoritariamente asentados en Shangai.

Obviamente, ambos grupos apelaban a la autoridad ideológica de Mao, que fue indiscutida a partir de 1949; del mismo modo, en los años veinte todas las facciones de la Unión Soviética habían invocado la autoridad de Lenin. Sin embargo, la diferencia era que en China el padre de la revolución aún estaba vivo y no sólo favorecía al grupo «radical», sino que de hecho lo creó, con lo que sus miembros estaban en una posición ideológicamente mejor que la de sus rivales.

No obstante, no gozaron de ventaja en todos los sentidos. A resultas de los fracasos de 1959-62, Mao tuvo que hacer frente a una fuerte oposición entre los líderes del Partido, y su poder parece haber estado sensiblemente limitado. De hecho, algunos piensan que dejó de ejercer una autoridad real a partir de 1964; pero el secreto de la política china es tal que todas las valoraciones de este tipo resultan inciertas.

El principal «conservador» fue Liu Shao-ch'i, que asumió la Presidencia del Gobierno de Mao a finales de 1958 y que en la «revolución cultural» de 1965-6 fue denunciado y execrado como lacayo del capitalismo. Fue el autor de una obra sobre educación comunista que, con otros dos libritos suyos, fue la lectura oficial del Partido a partir de 1939. Un cuarto de siglo después su impecable exposición de la doctrina marxista-leninista-estalinista-maoísta resultó ser súbitamente un pozo envenenado de confucianismo y capitalismo. La maligna influencia de Confucio, según la mayoría de sus críticos, fue visible en dos puntos principales. Liu había subrayado el idea de la autoperfección comunista en vez de una lucha de clases despiadada, y había descrito el futuro comunista como un futuro de armonía y concordia, mientras que según las enseñanzas de Mao la tensión y el conflicto eran la ley eterna de la naturaleza.

La lucha por el poder que se desencadenó en el Partido a finales de 1965 y llevó a China a las puertas de la guerra civil fue no sólo una lucha entre clanes rivales, sino entre dos versiones del comunismo. La «revolución cultural» suele considerarse iniciada con un artículo inspirado por Mao y publicado en Shangai en noviembre de 1965, que condenaba una obra de Wu Han, el vicealcalde de Pekín, con motivo de que bajo el disfraz de una alegoría histórica atacaba a Mao por haber hecho dimitir a P'eng Te-huai del cargo de ministro de Defensa. Esto desencadenó una campaña contra las influencias «burguesas» en la cultura, el arte y la educación y planteó la necesidad de una «revolución cultural» que restaurara la pureza revolucionaria del país y evitara una vuelta al capitalismo. Los «conservadores», obviamente, apoyaban este objetivo, pero intentaron interpretarlo sin que se alte-

rara el orden establecido y sus propias posiciones. Sin embargo, los «radicales» intentaron asegurarse la dimisión de P'eng Chen, el secretario del Partido y mayor de Pekín, y conseguir el control sobre los principales periódicos.

En la primavera de 1966, Mao y su grupo «radical» lanzaron un masivo ataque ideológico sobre los más vulnerables centros de la «ideología burguesa», a saber, las universidades. Se instó a los estudiantes a levantarse contra las «autoridades académicas reaccionarias» que, expertas en conocimientos burgueses, desafiaban a la educación maoísta. Mao, se dijo, había proclamado desde hacía mucho tiempo que en los centros educativos debía dedicarse la mitad del tiempo al aprendizaje y la otra mitad al trabajo productivo, que las designaciones de profesores y la admisión de estudiantes dependían de las cualificaciones ideológicas o «vínculos con las masas», y no del rendimiento académico, y que la propaganda comunista era el rasgo más importante del *curriculum*. El Comité Central exigió ahora la eliminación de todos aquellos que habían adoptado «la vida capitalista». Como la burocracia prestaba apoyo verbal a sus ideas, pero las saboteaba en la práctica, Mao dio un paso que ningún líder comunista había dado antes, apelando a la masa no organizada de la juventud a que destruyera a sus adversarios. Las universidades y escuelas empezaron a crear avanzadas de la Guardia Roja, tropas de choque de la revolución que habían de devolver el poder a las «masas» y barrer la degenerada burocracia estatal y del Partido. Las reuniones y manifestaciones masivas, y la lucha callejera, fueron rasgo destacado de la vida en las grandes ciudades (el medio rural quedó considerablemente desierto). Los partisanos de Mao explotaron hábilmente el descontento y frustración producidos por el «gran salto» y los dirigieron contra los burócratas, que fueron culpados del fracaso económico y acusados de querer restaurar el capitalismo. Durante varios años dejaron de funcionar escuelas y universidades, pues los grupos maoístas aseguraban a alumnos y estudiantes que en virtud de su origen social y su fidelidad al líder eran poseedores de la gran verdad desconocida a los estudiantes «burgueses». Así animados, bandas de jóvenes lincharon a profesores cuyo único crimen era enseñar, rastrearon sus casas en busca de pruebas de ideología burguesa y destruyeron monumentos históricos por ser «reliquias del feudalismo». Se quemaron libros por doquier; sin embargo, las autoridades, prudentemente, cerraron los museos. El grito de combate era igualdad, soberanía popular y liquidación de los privilegios de la «nueva clase». Tras algunos meses, los maoístas dirigieron también su propaganda a los trabajadores. Este resultó ser un objetivo más difícil, pues el sector mejor pagado y establecido de la clase trabajadora no sentía necesidad de luchar por la

igualdad salarial y no estaba dispuesto a hacer nuevos sacrificios en favor del ideal comunista; sin embargo, algunos de los trabajadores más humildes fueron movilizados para la «revolución cultural». El resultado de la campaña fue el caos social y el colapso de la producción; pronto empezaron a luchar entre sí diferentes facciones de la Guardia Roja y los trabajadores, en nombre del «verdadero» maoísmo. Tuvieron lugar numerosos enfrentamientos, interviniendo el ejército para restaurar el orden.

Resulta claro que Mao no hubiera dado un paso tan peligroso como el de apelar a las fuerzas ajenas al Partido para destruir la organización del Partido si no fuera porque él mismo, como fuente infalible de sabiduría, estuviera por encima de toda crítica, por lo que sus atacantes no podían criticarle a él directamente. Al igual que Stalin en años anteriores, el propio Mao era él mismo la encarnación del partido y, por tanto, podía destruir a la burocracia del partido en nombre de los intereses del partido.

Por esta razón, sin duda, la revolución cultural fue un período en el que el culto de Mao, ya inflado de forma extraordinaria, llegó a formas tan grotescas y monstruosas como para superar —por imposible que pueda haber parecido— al culto de Stalin en los años anteriores a su muerte. No había campo de actividad en el que Mao no fuera la autoridad suprema. Las personas enfermas se curaban leyendo sus artículos, los cirujanos realizaban operaciones con ayuda del «Libro rojo», las reuniones públicas recitaban a coro los aforismos del genio más grande que había producido la humanidad. La adulación alcanzó tal punto que se reimprimieron extractos de periódicos que glorificaban a Mao sin más comentarios en la prensa soviética, para divertimento de sus lectores. El ayudante más fiel y sucesor designado, el jefe del ejército Lin Piao (quien, sin embargo, pronto «resultó» ser un traidor y un agente capitalista), afirmó que el 90 por 100 del material utilizado en los estudios marxista-leninistas debía tomarse de las obras del líder; en otras palabras, los chinos no tenían que aprender marxismo a partir de ninguna otra fuente.

El propósito de la orgía de elogios fue, por supuesto, impedir a los críticos poner en duda en cualquier momento el poder y la autoridad de Mao. En una conversación con Edgar Snow (como este autor narra en *The Long Revolution,* 1973, pp. 70, 205) observó que Jruschov había caído probablemente «porque no tenía culto alguno a la personalidad». Posteriormente, tras la desgracia y caída de Lin Piao Mao intentó culparle a él de la degeneración del culto. Sin embargo, en abril de 1969, en el Congreso del Partido que marcó el final de la revolución cultural, la posición de Mao como líder y la de Lin Piao como su sucesor fueron oficialmente sancionadas en los

estatutos del Partido —un hecho sin precedente en la historia del comunismo.

El «Libro rojo» de *Citas del presidente Mao Tse-tung* también jugó un papel destacado en esta época. Preparado inicialmente para uso del ejército, y con prefacio de Lin Piao, pronto se convirtió en lectura universal y dieta intelectual básica para todos los chinos. Es una especie de catecismo popular que contiene todo lo que un ciudadano debe saber sobre el Partido, las masas, el ejército, el socialismo, el imperialismo, la clase, etc., junto con una gran cantidad de consejos morales y prácticos: afirma que hay que ser valiente y modesto y no derrumbarse ante las adversidades, que un oficial no debe pegar a un soldado, que los soldados no deben coger los bienes sin pagarlos, etc. He aquí una selección de sus preceptos: «El mundo progresa, el futuro es brillante y nadie puede cambiar esta tendencia general de la historia» *(Citas...*, 1976, p. 70). «El imperialismo no perdurará porque siempre hace cosas malas» (p. 77). «Las fábricas sólo pueden contruirse una a una. Los campesinos sólo pueden sembrar la tierra palmo a palmo. Lo mismo puede decirse también del acto de tomar alimento... Es imposible digerir todo un banquete de un trago. Esta es la conocida solución por partes» (p. 80). «El ataque es el principal medio de destruir al enemigo, pero no hay que olvidar la defensa» (p. 92). «El principio de conservarse a uno mismo y destruir al enemigo es la base de todos los principales militares» (página 94). «Nunca pretenderemos conocer lo que no conocemos» (página 101). «Algunos tocan bien el piano y otros mal, y hay una gran diferencia entre las melodías de ambos» (p. 110). «Toda cualidad se manifiesta en una cierta cantidad, y sin cantidad no puede haber cualidad» (p. 112). «En las filas revolucionarias es preciso hacer una clara distinción entre el bien y el mal, entre los éxitos y los fracasos» (p. 115). «¿Qué es el trabajo? El trabajo es lucha» (p. 200). «No es cierto que todo sea bueno: también hay fracasos y errores. Pero tampoco es cierto que todo sea malo, y también esto está en desacuerdo con los hechos» (p. 220). «No es difícil hacer algo de bien. Lo difícil es hacer bien toda la vida y no hacer nunca nada mal» (p. 250).

Las convulsiones de la revolución cultural siguieron hasta 1969, y en cierto momento la situación llegó a estar claramente fuera de control: surgieron diversas facciones y grupos entre las filas de la Guardia Roja, cada uno de ellos con su infalible interpretación de Mao. Ch'en Po-ta, uno de los principales ideólogos de la revolución, invocó con frecuencia el ejemplo de la Comuna de París. El único factor estabilizador era el ejército, al que prudentemente Mao no animó a celebrar discusiones masivas o a criticar a sus propios líderes buro-

cratizados. El ejército restauró el orden cuando los enfrentamientos locales se hicieron demasiado violentos, y se puso de relieve que los jefes provinciales no se mostraron muy ávidos en ayudar a los revolucionarios. Como el aparato del Partido se había desintegrado en gran medida, obviamente aumentó de forma considerable el papel del ejército. Tras la destitución y liquidación política de varias destacadas figuras, incluido Liu Shao-ch'i, Mao utilizó al ejército para someter a los revolucionarios extremistas, muchos de los cuales fueron ingresados en campos de trabajo con fines reeducativos. La nueva composición de la dirección del Partido resultante de la lucha pareció ser para la mayoría de los observadores una solución de compromiso que no dio una victoria clara a ninguna facción. Los «radicales» fueron derrotados sólo después de la muerte de Mao.

Como hemos visto, la época comprendida entre 1955 y 1970 testimonió el desarrollo de una ideología maoísta que constituye una nueva variante de la doctrina y práctica comunista, diferente de la versión soviética en varios importantes aspectos.

La teoría de la revolución permanente es básica en el pensamiento de Mao, como afirmó en enero de 1958 (Schram, p. 94). En 1967, en plena revolución cultural, ésta era sólo la primera revolución de una serie de duración indefinida, y que no había que pensar que después de dos, tres o cuatro semejantes todo estaría en orden. Mao parece haber pensado que la estabilización siempre conduce inevitablemente al privilegio y ascenso de una «nueva clase»; esto exige un tratamiento periódico de *shock* en el que las masas revolucionarias destruyan los gérmenes de la burocracia. Por ello no puede haber nunca un orden social sin clases o conflictos. Mao repitió con frecuencia que las «contradicciones» eran eternas y debían ser superadas eternamente; una de sus acusaciones contra los revisionistas soviéticos fue que no hablaban de contradicciones entre los líderes y las masas. Uno de los errores de Liu Shao-ch'i fue creer en la futura armonía y unidad de la sociedad.

La no creencia de Mao en un orden social comunista armonioso está claramente en discrepancia con la utopía marxista tradicional. Sin embargo, aún fue más lejos de sus especulaciones sobre el futuro lejano: como todo cambia y debe perecer a largo plazo, el comunismo no es eterno, ni tampoco la propia humanidad. «El capitalismo conduce al socialismo, el socialismo lleva al comunismo y la sociedad comunista debe ser transformada todavía, también tendrá un principio y un fin... No hay nada en el mundo que no surja, se desarrolle y desaparezca. Los monos se convirtieron en hombres, y surgió la humanidad; al final desaparecerá toda la especie humana, se convertirá en otra cosa, y hasta la misma tierra dejará de existir» (Schram, pá-

gina 110). «En el futuro, los animales seguirán desarrollándose. No creo que sólo los hombres sean capaces de tener dos manos. ¿No pueden evolucionar los caballos, las vacas y ovejas? ¿Pueden evolucionar los monos? (...) El agua también tiene su historia. Antes aún, no existían siquiera el hidrógeno y el oxígeno» (pp. 220-1).

Del mismo modo, Mao no pensó que estuviera garantizado el futuro comunista de China. Una generación futura podría optar por volver al capitalismo; pero si es así, la posteridad abolirá el capitalismo una vez más.

Otra discrepancia esencial del marxismo ortodoxo fue el culto del campesinado como fuerza motriz del comunismo, mientras que para los comunistas europeos eran una mera fuerza auxiliar en la lucha revolucionaria. En el IX Congreso del Partido, celebrado en 1969, Mao afirmó que cuando el ejército popular conquistó las ciudades fue «algo bueno» porque de otro modo Chiang Kai-shek hubiera seguido dominándolas, pero «algo malo» porque ello trajo la corrupción al Partido.

El culto al campesinado y a la vida rural explica la mayoría de los rasgos característicos del maoísmo, incluido el culto del trabajo físico como tal. La tradición marxista considera al trabajo manual como un mal necesario del que los hombres serán progresivamente liberados por medio del progreso tecnológico, pero para Mao tiene una nobleza propia y un valor educativo insustituible. La idea de que los alumnos y estudiantes dediquen la mitad de su tiempo al trabajo físico no está motivada tanto por las necesidades económicas como por su función formadora del carácter. La «educación a través del trabajo» es un valor universal, estrechamente ligado al ideal igualitario del maoísmo. Marx creyó que desaparecería eventualmente la diferencia entre trabajo físico y mental, y que no debía haber personas que trabajaran exclusivamente con su cerebro y otros con sus músculos. La versión china del ideal de Marx del «hombre total» es que los intelectuales deben caerse de los árboles y cavar pozos, mientras que los profesores de Universidad son reclutados de las filas de los trabajadores sin apenas formación; pues, según afirmó Mao, los campesinos analfabetos comprenden mejor las cuestiones económicas que los intelectuales.

Pero la teoría de Mao va aún más lejos. No sólo hay que hacer trabajar a los estudiosos, artistas y escritores en aldeas rurales o en las tareas educativas de instituciones especiales (esto es, campos de concentración), sino que deben saber que el trabajo intelectual puede llevar fácilmente a una degeneración moral y que las personas deben evitar a toda costa leer demasiados libros. Esta idea reaparece en diversas formas en las conferencias y proclamas de Mao. En general, parece haber pensado que cuanto más sabe la gente, peor se vuelve.

En una conferencia pronunciada en Chengtu en marzo de 1958, afirmó que a lo largo de la historia las personas jóvenes con escasos conocimientos habían hecho mejores cosas que los hombres cultos. Confucio, Jesús, Budha, Marx y Sun Yat-sen habían sido muy jóvenes y no sabían mucho cuando empezaron a formar sus ideas; Gorki tuvo sólo dos años de escuela; Franklin vendía periódicos en las calles; el inventor de la penicilina había trabajado en una lavandería. Según una conferencia de Mao de 1959, en el reino del emperador Wu-ti, el presidente, Che Fa-chih, era analfabeto, pero creó poesía; sin embargo, Mao añadió que no estaba en contra de luchar contra el analfabetismo. En otra conferencia, esta vez en febrero de 1964, recordó que sólo había habido dos emperadores de la dinastía Ming, ambos analfabetos, y que cuando los intelectuales habían tomado las riendas del país lo habían llevado al desastre y la ruina. «Es evidente que leer demasiados libros es perjudicial» (Schram, p. 204). «No debemos leer demasiados libros. Debemos leer libros marxistas, pero tampoco demasiados. Basta con leer una docena o así. Si leemos demasiados, podemos convertirnos en nuestros opuestos, convertirnos en dogmáticos y revisionistas, dueños de un saber libresco» (p. 210). «El emperador Wu, de la dinastía Liang, hizo las cosas bien en sus primeros años, pero después leyó muchos libros, y ya no hizo las cosas bien. Murió de hambre en T'ai Ch'eng» (p. 211).

La moral de estas reflexiones históricas está clara: hay que enviar a los intelectuales a trabajar a las aldeas, debe acortarse el tiempo de enseñanza en escuelas y universidades (Mao afirmó en varias ocasiones que las etapas educativas eran demasiado largas) y las admisiones debían estar sometidas a criterios políticos. Este último fue, y sigue siendo, objeto de vivas disputas en el Partido. Los «conservadores» afirman que las admisiones y titulaciones deben suponer al menos criterios académicos mínimos, mientras que los «radicales» afirman que no debe contar nada excepto el origen social y la conciencia política. Esta última tesis está claramente en línea con las ideas de Mao, que en 1958 observó en dos ocasiones con satisfacción que los chinos eran como una hoja de papel en blanco sobre la que podía pintarse lo que uno quisiera.

Esta profunda desconfianza hacia el saber, el profesionalismo y la cultura creada por las clases privilegiadas ilustra claramente los orígenes rurales del comunismo chino. Está muy lejos de la doctrina de Marx y de la tradición del marxismo europeo, incluido el leninismo, aunque al comienzo de la Revolución Rusa hubo síntomas de un similar odio a la educación, sobre todo en el movimiento del Proletkult. En China, donde la distancia entre la élite educada y las masas parece haber sido anteriormente más profunda que en Rusia, la idea

de que los analfabetos son naturalmente superiores a las personas cultas parece ser un resultado perfectamente natural de la revolución desde abajo. Sin embargo, en Rusia, la hostilidad a la educación y al profesionalismo no fue nunca un rasgo del programa del Partido. El Partido, por supuesto, liquidó a la antigua *intelligentsia* y se propuso convertir los estudios humanísticos, el arte y la literatura en instrumentos de la propaganda política; pero al mismo tiempo proclamó un culto de la pericia y desarrolló un sistema educativo basado en un elevado grado de especialización. La modernización técnica, militar y económica de Rusia hubiera sido extremadamente difícil si la ideología estatal hubiese exaltado la ignorancia por la ignorancia y precavido en contra de la lectura de demasiados libros. Sin embargo, Mao parece haber dado por supuesto que China no había de modernizarse, ni podía hacerlo, al estilo soviético. En ocasiones llamó la atención contra la imitación «ciega» de otros países. «Todo lo que copiamos del extranjero fue adoptado rígidamente, y esto terminó en una gran derrota, con la pérdida de las organizaciones del Partido de las áreas blancas del ciento por ciento de su fuerza, y retrasándose por muchos años la victoria de la revolución» (Schram, p. 87). En otra ocasión observó que la copia de modelos soviéticos había tenido fatales efectos: él mismo no había sido capaz de comer huevos y tomar sopa de pollo durante tres años, porque algunos periódicos soviéticos habían dicho que era malo para la salud.

El maoísmo expresa así no sólo el odio tradicional de los campesinos hacia una élite cultural (un rasgo familiar, por ejemplo, en la historia de la Reforma en el siglo XVI), sino también de la xenofobia tradicional de los chinos y de su desconfianza hacia todo lo que procede del extranjero y del hombre blanco, que siempre había tenido aspiraciones imperialistas. Las relaciones de China con la Unión Soviética sólo podían reforzar esta actitud general.

Por la misma razón, los chinos buscaron un nuevo método de industrialización; esto terminó con el fiasco del «gran salto adelante», pero no se abandonó la ideología subyacente. Mao y sus seguidores creyeron que la construcción del socialismo debía comenzar por la «superestructura», es decir, la creación del «hombre nuevo»; que la ideología y la política tenían prioridad en relación a la tasa de acumulación; y que el socialismo no era cuestión de progreso técnico y bienestar, sino de la colectivización de las instituciones y de las relaciones humanas, de donde se sigue que las instituciones comunistas pueden crearse en condiciones tecnológicamente primitivas. Sin embargo, para ello es preciso abolir todos los antiguos vínculos sociales y condiciones creadoras de desigualdad: de ahí el celo de los comunistas en destruir los vínculos familiares, que son especialmente resis-

tentes a la nacionalización, así como su campaña contra la motivación privada y los incentivos materiales (el «economicismo»). Los ingresos se diferencian aún en cierta medida en función de las capacidades y del tipo de trabajo realizado, pero considerablemente menos, por ejemplo, que en la Unión Soviética. Mao supuso que si las personas estuvieran educadas adecuadamente, serían capaces de trabajar duramente sin especiales motivaciones, y que el «individualismo» y el deseo de propia satisfacción eran un pernicioso resto de la mentalidad burguesa y debían ser erradicados. El maoísmo es un ejemplo típico de utopía totalitaria en la que todo debe estar subordinado al «bien general» en oposición al individual, aunque no está claro cómo puede definirse el primero excepto en función del segundo. La filosofía de Mao no hizo ningún uso del concepto de «bien individual» que tan importante papel juega en la ideología sovietista, despreciando también todas las formas de lenguaje humanista. Mao condenó expresamente la idea de «derechos naturales del hombre» (Schram, p. 235): la sociedad se compone de clases hostiles y no puede haber comunidad de comprensión entre ellas, ni existen formas culturales independientes de las de una clase. Como dice el *Libro Rojo* (p. 15): «Debemos defender todo aquello a lo que se oponga el enemigo y oponernos a todo lo que defienda el enemigo»; una frase que probablemente no hubiera suscrito ningún marxista europeo. Debe haber un corte total con el pasado, con la cultura tradicional y con todo lo que pueda salvar la distancia entre las clases.

El maoísmo, según las reiteradas afirmaciones del líder, es la «aplicación» del marxismo a las condiciones específicas de China. Como puede verse a partir del análisis precedente, se describe mejor como el uso de la técnica de Lenin para la toma del poder, en la que los eslóganes marxistas son un mero disfraz de ideas y objetivos ajenos o contrarios al marxismo. El «primado de la práctica» es, por supuesto, un principio de origen marxista, pero sería realmente difícil defender en términos marxistas la deducción de que es nocivo leer libros y que los analfabetos son realmente más sabios que las personas cultas. La sustitución del campesinado por el proletariado como clase más revolucionaria está en flagrante discrepancia con toda la tradición marxista. También lo está la idea de «revolución permanente» en el sentido de que los conflictos de clase tienen que reaparecer incesantemente y que, por lo tanto, deben ser resueltos mediante revoluciones periódicas. La idea de abolir la «oposición» entre el trabajo físico y mental es marxista, pero el culto del trabajo manual como la más noble ocupación humana es una interpretación grotesca de la utopía de Marx. En cuanto a que el campesino sea el supremo representante del «hombre total» no afectado por la división del tra-

bajo, esta idea se halla en ocasiones entre los populistas rusos del siglo pasado, pero también es diametralmente opuesta a la tradición marxista. El principio general de la igualdad es indudablemente marxista, pero es difícil suponer que Marx lo hubiera considerado encarnado en la práctica de enviar a los intelectuales a los campos de arroz. Por hacer una comparación algo anacrónica, desde el punto de vista de la doctrina marxista podemos considerar el maoísmo como una forma de comunismo primitivo que, como dijo Marx, no sólo no ha superado la propiedad privada, sino que ni siquiera la ha alcanzado.

En cierto sentido limitado, el comunismo chino es más igualitario que la variedad soviética; sin embargo, no porque sea menos totalitario, sino porque lo es más. Es más igualitario en tanto los sueldos y salarios están menos diferenciados; se han abolido ciertos símbolos de jerarquía, como los galones de rango militar, y en general el régimen es más «populista» que el de la Unión Soviética. En el mantenimiento del control de la población juegan un importante papel las instituciones organizadas sobre base territorial o de lugar de trabajo, con lo que el papel de la policía profesional es correspondientemente menor. El sistema de espionaje universal y denuncia mutua parece obrar sólo mediante los comités locales de diversos tipos y se considera públicamente como un deber cívico. Es cierto que, por una parte, Mao tuvo mucho más apoyo popular que el que tuvieron nunca los bolcheviques, y por tanto confió más en su propia fuerza que aquéllos: esto no se aprecia tanto en sus repetidas invitaciones a que el pueblo se exprese (línea que Stalin también siguió en una ocasión) como en el riesgo que corrió durante la revolución cultural incitando a los jóvenes a acabar con el aparato del Partido. Pero por otra parte, parece claro que durante todo el caótico período Mao tuvo en sus manos los instrumentos de poder y coerción que le permitieron limitar los excesos de quienes seguían su consejo. En muchas ocasiones Mao predicó el evangelio del «centralismo democrático» y no está claro que su interpretación difiera mucho de la de Lenin. El proletariado gobierna el país a través del Partido, las actuaciones del Partido se basan en la disciplina, la minoría obedece a la mayoría, y todo el partido obedece al Comité Central. Cuando Mao afirma que el centralismo es «ante todo una centralización de las ideas correctas» (Schram, p. 163) no puede haber duda de que es el Partido el que decide si una idea es o no correcta.

En febrero de 1957 Mao pronunció un discurso «Sobre el correcto tratamiento de las contradicciones en el pueblo», que es otro de los principales textos en los que se basa su reputación como teórico. En él afirma que debemos distinguir minuciosamente entre las contradicciones existentes en el pueblo y las existentes entre el pue-

blo y sus enemigos. Estas últimas se resuelven mediante la dictadura, y las primeras mediante el centralismo democrático. En «el pueblo» deben prevalecer la libertad y la democracia, «pero esta libertad es libertad con liderazgo y esta democracia es democracia bajo control centralizado, no anarquía (...). Quienes piden libertad y democracia en abstracto consideran la democracia como un fin y no como un medio. En ocasiones la democracia nos parece ser un fin, pero de hecho sólo es un medio. El marxismo nos enseña que la democracia forma parte de la superestructura y pertenece a la categoría de la política. Es decir, que en última instancia sirve a la base económica. Lo mismo cabe decir con respecto a la libertad» *(Cuatro ensayos de filosofía,* pp. 84-6). La principal conclusión práctica que sacamos de esto es que las contradicciones en el pueblo deben ser resueltas mediante una hábil combinación de educación y medidas administrativas, mientras que el conflicto entre el pueblo y sus enemigos debe ser resuelto mediante la dictadura, es decir, por la fuerza. Sin embargo, como indica Mao en otro lugar, las «contradicciones» no antagónicas entre las personas pueden convertirse eventualmente en antagónicas si los defensores de ideas incorrectas se niegan a admitir su error. Esto difícilmente puede interpretarse de otro modo que como un aviso a los oponentes de Mao en el Partido de que si reconocen pronto la verdad serán perdonados, pero si no serán declarados enemigos de clase y tratados como tales. Por cuanto respecta a las ideas conflictivas entre las personas, Mao enumera seis criterios *(ibid.,* pp. 119-120) para distinguir el bien del mal. Las ideas y acciones son buenas si unen a las personas en vez de dividirlas; si son beneficiosas y no nocivas para la construcción del socialismo; si ayudan a consolidar y no a debilitar la dictadura democrática del pueblo; si ayudan a fortalecer el centralismo democrático; si constituyen o no un apoyo para el papel rector del Partido Comunista; y si son beneficiosas para la unidad socialista internacional y la unidad de los países del mundo que aman la paz.

En todos estos preceptos relativos a la democracia, la libertad, el centralismo y el papel rector del Partido no hay nada contrario a la ortodoxia leninista-estalinista. Sin embargo, parece haber una diferencia en la práctica: no en el sentido imaginado por los entusiastas occidentales del maoísmo de que en China gobiernan las «masas», sino en el de que el partido tiene más métodos de manipulación ideológica a su alcance que los líderes soviéticos. Esto se debe a la continuada presencia del padre de la revolución, cuya autoridad nunca fue cuestionada, y al hecho de que China es una sociedad eminentemente rural, confirmando, por así decirlo, que el líder de los campesinos tenía que ser además su señor. En una situación en la que han

sido prácticamente destruidas las clases que representan la antigua cultura y que los canales de información han quedado aún más controlados que en la Unión Soviética (la «centralización de las ideas correctas», como dijo Mao), es posible, sin infringir los poderes del Gobierno central, que muchas cuestiones de política local o de producción sean decididas por los comités locales en vez de por el aparato oficial de gobierno.

El «igualitarismo» es ciertamente uno de los rasgos más importantes de la ideología maoísta; se basa, como hemos visto, en la tendencia a eliminar las diferencias salariales y sobre el principio de que todos deben realizar una cierta cantidad de trabajo manual (si bien los líderes y ideólogos principales parecen estar exentos de este deber). Sin embargo, esto no significa ninguna tendencia a la igualdad en sentido político. En los tiempos modernos, el acceso a la información es un *sine qua non* de la participación real en el gobierno; y en este sentido la población china es aún más carente que la de la Unión Soviética. En China todo es secreto. Prácticamente no se dispone de estadísticas; las reuniones del Comité Central y de los órganos de administración del estado se realizan en completo secreto. La idea de que las «masas» controlan la economía, en un país en el que nadie excepto la cúspide de la jerarquía conoce cuáles son los planes económicos, es una de las fantasías más extravagantes de los maoístas occidentales. La información sobre los países extranjeros que el ciudadano puede obtener a partir de las fuentes oficiales es mínima, y el aislamiento cultural es casi total. Edgar Snow, uno de los observadores más entusiastas del comunismo chino, dijo, tras una visita realizada en 1970, que los únicos libros disponibles al público eran manuales y las obras de Mao; los ciudadanos chinos podían ir al teatro en grupo (prácticamente no se vendían entradas individuales), y podían leer periódicos que apenas decían nada sobre el mundo exterior. Por otra parte, como observó Snow, se ahorraban las narraciones sobre asesinatos, drogas y perversiones sexuales, de las que se alimentaba Occidente.

La vida religiosa ha sido prácticamente destruida; está oficialmente prohibida la venta de objetos utilizados en el culto religioso. Los chinos han abolido numerosos aspectos de la fachada democrática existente en la Unión Soviética, tales como las elecciones generales o el cargo de defensor del pueblo independiente de las autoridades policiales: en la práctica, este último administra tanto «justicia» como represión. Se desconoce la medida de la coerción directa; nadie puede conjeturar siquiera el número de internados en los campos de concentración. (En la Unión Soviética se sabe más de estas cosas, lo cual es un efecto de la relativa relajación producida tras la muerte de

Stalin). Las dificultades con las que se enfrentan los expertos quedan ilustradas por el hecho de que las estimaciones de la población de China varían de cuarenta a cincuenta millones de personas.

La influencia ideológica del maoísmo fuera de China deriva principalmente de dos fuentes. En primer lugar, desde la ruptura con la Unión Soviética, los líderes chinos han dividido al mundo no en zonas «capitalista» y «socialista», sino en países ricos y pobres; la Unión Soviética es situada en la primera categoría y es además, según Mao, el escenario de una restauración burguesa. Lin Piao intentó aplicar a escala internacional el viejo eslogan del Ejército Rojo chino acerca del «asedio de las ciudades por el campo». El ejemplo de China tiene ciertamente una gran atracción para los países del Tercer Mundo. Los logros del comunismo son manifiestos: ha liberado a China de la influencia exterior y, si bien con un enorme coste, la ha situado en la senda de la modernización técnica y social. La nacionalización de toda la vida social ha producido, como en otros países totalitarios, la abolición o alivio de algunas de las principales plagas que azotan a la humanidad, sobre todo en los países agrarios atrasados: desempleo, escasez regional y miseria a gran escala. La cuestión de si el ejemplo chino puede imitarse con éxito, por ejemplo, en los países del Africa Negra, está fuera del alcance de esta obra.

La otra fuente de la influencia ideológica del maoísmo, sobre todo en los años sesenta, fue la aceptación por parte de algunos intelectuales y estudiantes occidentales de las fantasías utópicas que constituían la fachada del comunismo chino. Por esta época el maoísmo quiso proyectarse como la solución universal de todos los problemas humanos. Varias sectas e individuos izquierdistas parecen haber creído seriamente que era un perfecto remedio para los males de la sociedad industrial, y que los Estados Unidos y la Europa Occidental podían y debían ser revolucionados según los principios maoístas. En una época en que había caído el prestigio de la Unión Soviética, los deseos utópicos se centraron en el exótico Oriente, tanto más fácilmente en razón de la general ignorancia de los asuntos chinos. Para aquellos que buscan un mundo perfecto y sublime y una revolución general, China se convirtió en la Meca de liberación y la última gran esperanza de guerra revolucionaria —¿no habían rechazado los chinos la fórmula soviética de la «coexistencia pacífica»? Muchos grupos maoístas se defraudaron amargamente cuando los chinos abandonaron su proselitismo revolucionario y volvieron a formas más «normales» de rivalidad política, no confiando ya en que el maoísmo se convirtiera en una fuerza real en Europa o Norteamérica. De hecho, el maoísmo no tuvo ninguna influencia significativa en los partidos comunistas de los países occidentales: no produjo cisma alguno de importancia

y siguió siendo propiedad de pequeños grupos fraccionarios. Tampoco tuvo ningún éxito notable en Europa Oriental, excepto en el especial caso de Albania. Por estas razones, China cambió de táctica y, en vez de ofrecer el maoísmo como supremo remedio con igual valor para Inglaterra, los Estados Unidos, Polonia y el Congo, se aplicó a desenmascarar el imperialismo ruso y a buscar alianzas, o al menos una cierta influencia, sobre la base de interés común de contener la expansión soviética. Este parece haber sido realmente un curso más prometedor, aunque es directamente político y ajeno a la ideología maoísta; en cuanto a la utilización de lenguaje marxista para la prosecución de esta política, su función es más decorativa que sustancial.

Desde el punto de vista de la historia del marxismo, la ideología maoísta es importante no porque «desarrollara» nada, sino porque ilustra la ilimitada flexibilidad de cualquier doctrina una vez que se convierte en algo históricamente influyente. Por una parte, el marxismo se ha convertido en el instrumento del imperialismo ruso; por otra, es el cemento o la superestructura ideológica de un enorme país que lucha por superar su atraso técnico y económico por medios diferentes a la actuación normal del mercado (de la cual numerosos países atrasados no pueden, por otra parte, sacar partido alguno). El marxismo se ha convertido en la fuerza motriz de un estado fuerte y militarizado, que utiliza la fuerza y la manipulación ideológica para movilizar a sus súbditos en la causa de la modernización. Ciertamente, como hemos visto, había importantes elementos en la tradición china que sirvieron para justificar el establecimiento de gobiernos totalitarios. Pero una cosa está por encima de duda: el comunismo, según lo entendió Marx, era una idea para sociadedes industriales altamente desarrolladas, y no un método para organizar a los campesinos con vistas a crear los rudimentos de la industrialización. Pero ha resultado que esto puede conseguirse por medio de una ideología en la que se unen vestigios de marxismo con una utopía rural y las tradiciones del despotismo oriental —una mezcla descrita como marxismo *par excellence* y que funciona con cierta eficacia.

La ofuscación de los admiradores occidentales del comunismo chino resulta difícilmente creíble. Los intelectuales que no pueden hallar palabras lo suficientemente duras para condenar el militarismo de los Estados Unidos se extasían de admiración por una sociedad en la que la formación militar de los niños empieza a los tres años y en la que todos los ciudadanos varones están obligados a cumplir cuatro o cinco años de servicio militar. Los *hippies* están enamorados de un estado con una severa disciplina de trabajo sin festivos y que mantiene un código puritano de moral sexual, por no decir nada con respecto a las drogas. Incluso algunos escritores cristianos elogian este sistema, aun-

que la religión haya sido violentamente abolida en China. Tiene escasa importancia aquí el hecho de que Mao parece haber creído al final de su vida. En 1965 dijo dos veces a Edgar Snow que «pronto iría a ver a Dios» (Snow, *op. cit.*, pp. 89 y 219-20); dijo lo mismo en una conferencia de 1966 (Schram, p. 270), y también en 1959 (*ibid.*, p. 154), cuando se refirió humorísticamente a su futuro encuentro con Marx.

La República Popular China es obviamente un factor de enorme importancia en el mundo moderno, y no menos desde el punto de vista de su función contenedora del expansionismo soviético. Esto, sin embargo, es algo que tiene poco que ver con la historia del marxismo.

EPILOGO

El marxismo ha sido la mayor fantasía de nuestro siglo. Fue un sueño que ofrecía la perspectiva de una sociedad de perfecta unidad, en la que se habrían de satisfacer todas las aspiraciones humanas y reconciliar todos los valores. Asumió la teoría hegeliana de las «contradicciones del progreso» y también la creencia liberal-evolucionista de que «en última instancia» el curso de la historia seguía inevitablemente lo mejor, y que el creciente dominio del hombre sobre la naturaleza estaría equiparado, tras un intervalo, con una libertad cada vez mayor. Debió gran parte de su éxito a la combinación de las fantasías mesiánicas con una causa social específica y genuina, la lucha de la clase trabajadora europea contra la pobreza y la explotación. Esta combinación se expresó en una doctrina coherente con el absurdo nombre (derivado de Proudhon) de «socialismo científico» —absurdo porque el medio para alcanzar un fin puede ser científico, pero no la elección del fin en sí. Sin embargo, el nombre reflejó más que el mero culto de la ciencia que Marx compartió con el resto de su generación. Expresó la creencia, discutida más de una vez en el curso de la presente obra, de que el conocimiento y la práctica humanas, dirigidos por la voluntad, habían de coincidir últimamente y llegar a ser inseparables en una perfecta unidad: con ello la elección de los fines llegaría a ser idéntica a los medios prácticos y cognitivos para alcanzarlos. La consecuencia natural de esta confusión fue la idea de que los éxitos de un determinado movimiento social eran la prueba de que ésta era «verdadera» o de que, de hecho, aquel que probara ser

más fuerte tenía la «ciencia» de su lado. Esta idea es una parte responsable de todos los rasgos anticientíficos y antiintelectuales del marxismo en su versión particular como ideología del comunismo.

Decir que el marxismo es una fantasía no quiere decir que no sea nada más. Hay que distinguir el marxismo como interpretación de la historia pasada del marxismo como ideología política. Ninguna persona razonable negaría que la doctrina del materialismo histórico haya sido una contribución valiosa a nuestro bagaje intelectual y haya enriquecido nuestra comprensión del pasado. Es cierto que, según se ha dicho, tomada en sentido estricto la doctrina es un absurdo y en su sentido lato un lugar común; pero si se ha convertido en un lugar común es en gran parte gracias a la originalidad de Marx. Además, si el marxismo ha llevado a una mejor comprensión de la economía y la civilización de épocas pasadas, esto está sin duda unido al hecho de que Marx enunció en ocasiones su teoría en forma extrema, dogmática e inaceptable. Si hubiera expuesto sus ideas con todas las restricciones y reservas habituales en el pensamiento racional, hubieran tenido menos influencia y podrían haber pasado inadvertidas. Como sucede con frecuencia con las teorías humanistas, el elemento de absurdo fue eficaz en la transmisión de su contenido racional. Desde este punto de vista, el papel del marxismo puede compararse con el del psicoanálisis o el conductismo en las ciencias sociales. Al expresar sus teorías en formas extremas, Freud y Watson consiguieron dar a conocer públicamente problemas reales y abrir valiosos campos de investigación; probablemente no lo hubieran conseguido si hubieran temperado sus ideas con escrupulosas reservas y las hubieran privado de principios bien definidos y fuerza polémica. El enfoque sociológico del estudio de la civilización fue realizado por otros autores anteriores a Marx, tales como Vico, Herder y Montesquieu, o contemporáneos pero independientes de él, como Michelet, Renan y Taine; pero ninguno de ellos expresó sus ideas en la forma expresa, unilateral y dogmática de la que sacó su fuerza el marxismo.

En consecuencia, el legado intelectual de Marx tuvo en parte el mismo destino que el de Freud. Aún existen creyentes ortodoxos, pero tienen una importancia secundaria como fuerza cultural, mientras que la contribución del marxismo a las humanidades, y sobre todo a las ciencias históricas, se ha convertido en un tema general subyacente, desconectado ya de algún «sistema» que se proponga explicarlo todo. En la actualidad no es necesario considerarse o ser considerado marxista para estudiar, por ejemplo, la historia de la literatura o de la pintura a la luz de los conflictos sociales de un determinado período; esto puede hacerse sin necesidad de creer que toda la historia humana es la historia de la lucha de clases, o que los diferentes aspectos de la

civilización no tienen historia propia porque la «verdadera» historia es la historia de la tecnología y de las relaciones de producción, porque la «superestructura» deriva de la «base», etc.

Reconocer, dentro de unos límites, la validez del materialismo histórico no es lo mismo que reconocer la verdad del marxismo. Esto es así porque, entre otras razones, desde el principio una doctrina fundamental del marxismo fue que sólo puede comprenderse el proceso histórico si se interpreta el pasado a la luz del futuro, es decir, sólo podemos comprender lo que fue si tenemos algún conocimiento de lo que será. El marxismo, se admitirá sin dificultad, no sería el marxismo sin su aspiración a ser un «conocimiento científico» del futuro, y la cuestión es la de en qué medida es posible dicho conocimiento. La predicción es, por supuesto, no sólo un componente de muchas ciencias, sino un aspecto inseparable de las acciones más triviales, aunque no podamos «conocer» el futuro del mismo modo que el pasado, pues toda predicción tiene un elemento de incertidumbre. El «futuro» es lo que sucederá a continuación o lo que sucederá dentro de un millón de años; la dificultad de predicción aumenta, obviamente, con la distancia y la implicación del sujeto. En las cuestiones sociales las predicciones son, como sabemos, considerablemente engañosas, incluso si se refieren al futuro inmediato y a un único facto cuantificable, como en los pronósticos demográficos. En general predecimos el futuro extrapolando las tendencias existentes, aun advirtiendo que estas extrapolaciones tienen, siempre y en todo lugar, un valor extremadamente limitado, y que ninguna curva de desarrollo en ningún campo de investigación se extiende indefinidamente de acuerdo con la misma ecuación. En cuanto a los pronósticos a escala global y sin limitación de tiempo, no son más que fantasías, ya sea buena o mala la perspectiva que ofrezcan. No existe medio racional de predecir «el futuro de la humanidad» en un largo período o de predecir la naturaleza de las «formaciones sociales» en el porvenir. La idea de que podemos hacer estas predicciones «científicamente», y que sin ellas no podemos siquiera comprender el futuro, es la razón por la cual esta teoría es una fantasía, y también la razón por la cual es políticamente eficaz. La influencia que ha tenido el marxismo, lejos de ser el resultado o la prueba de su carácter científico, se debe casi completamente a sus elementos proféticos, fantásticos e irracionales.

El marxismo es la doctrina de la confianza ciega en que un paraíso de satisfacción universal nos está esperando a la vuelta de la esquina. Casi todas las profecías de Marx y sus seguidores han mostrado ser falsas, pero esto no altera la certeza espiritual de los fieles, como tampoco en el caso de las sectas quiliásticas: se trata de una certeza

basada no en premisas empíricas o supuestas «leyes históricas», sino simplemente en la necesidad psicológica de certeza. En este sentido el marxismo realiza la función de la religión, y su eficacia es de carácter religioso. Pero es una caricatura y una falsa forma de religión, pues presenta su escatología temporal como un sistema científico, algo que no pretenden ser las mitologías religiosas.

Hemos discutido ya la cuestión de la continuidad entre el marxismo y su encarnación en el comunismo, es decir, la ideología y práctica leninista-estalinista. Sería absurdo afirmar que el marxismo fue, por así decirlo, la causa eficiente del comunismo actual; por otra parte, el comunismo no es una simple «degeneración» del marxismo, sino una posible interpretación de éste, e incluso bien fundada, si bien parcial y primitiva en muchos aspectos. El marxismo fue una combinación de valores que resultaron incompatibles por razones empíricas y no lógicas, con lo que unos sólo pudieron realizarse a expensas de otros. Pero fue el propio Marx quien dijo que toda la idea del comunismo podía resumirse en una única fórmula —la abolición de la propiedad privada; que el Estado del futuro debería asumir la dirección centralizada de los medios de producción, y que la abolición del capital significa la abolición del trabajo asalariado. No había nada flagrantemente ilógico en deducir de esto que la expropiación de la burguesía y la nacionalización de la agricultura y de la industria habría de producir la emancipación general de la humanidad. Eventualmente resultó que, habiendo nacionalizado los medios de producción, fue posible erigir sobre esta base un monstruoso edificio de mentiras, explotación y opresión. Esto no fue en sí una consecuencia del marxismo; más bien el comunismo fue una versión bastarda del ideal socialista, que debe su origen a numerosas circunstancias y azares, de los cuales la ideología marxiana es sólo uno. Pero no puede decirse que el marxismo resulte «falseado» en algún sentido esencial. Los argumentos aducidos en la actualidad para mostrar que «esto no fue lo que pretendió Marx» son intelectual y prácticamente estériles. Las intenciones de Marx no son el factor decisorio de una valoración histórica del marxismo, y existen argumentos más importantes en defensa de la libertad y los valores democráticos que el hecho de que Marx, si se mira atentamente, no fue tan hostil a estos valores como pudiera parecer a primera vista.

Marx adoptó el ideal romántico de unidad social, y el comunismo lo realizó en la única forma factible en una sociedad industrial, a saber, en un sistema de gobierno despótico. El origen de este sueño puede hallarse en la imagen de la ciudad-Estado griega popularizada por Winckelmann y otros en el siglo XVIII y posteriormente adoptada por los filósofos alemanes. Marx parece haber imaginado

que una vez hubieran sido eliminados los capitalistas, todo el mundo se habría convertido en una especie de *agora* ateniense: sólo había que prohibir la propiedad privada de las máquinas y la tierra y, como por obra de magia, los seres humanos dejarían de ser egoístas y sus intereses coincidirían en perfecta armonía. El marxismo no ofrece explicación acerca de los fundamentos de esta profecía, o las razones por las que hay que pensar que los intereses humanos dejarán de estar en conflicto tan pronto como se nacionalicen los medios de producción.

Además, Marx unió sus sueños románticos con la expectativa socialista de la plena satisfacción de las necesidades en el paraíso terrenal. Los primeros socialistas parecen haber entendido el eslogan «a cada cual según sus necesidades» de forma limitada: según ellos, los hombres no tenían que sufrir frío o hambre o pasar penalidad alguna. Sin embargo, Marx, y muchos otros marxistas detrás de él, imaginaron que bajo el socialismo toda escasez tendría su fin. Era posible entretener esta esperanza en la forma superingenua de que satisfarían todas las necesidades, como si todo ser humano tuviese un anillo mágico o una lámpara de los deseos. Pero como esto apenas podía tomarse en serio, los marxistas que consideraron la cuestión decidieron, con bastante apoyo en las obras de Marx, que el comunismo garantizaría la satisfacción de las necesidades «verdaderas» o «genuinas» consonantes con la naturaleza humana, pero no caprichos o deseos de todo tipo. Esto, sin embargo, suscitó un problema que nadie aclaró satisfactoriamente: ¿quién ha de decidir qué necesidades son «genuinas» y mediante qué criterios? Si todo hombre ha de juzgar esto por sí mismo, entonces todas las necesidades son igualmente genuinas siempre que sean sentidas real y subjetivamente, y no hay base alguna para establecer distinciones. Por otra parte, si es el estado el que decide, entonces la mayor emancipación de la historia consiste en un sistema de racionamiento universal.

En la actualidad resulta obvio a todos, con excepción de un puñado de adolescentes de la nueva izquierda, que el socialismo no puede literalmente «satisfacer todas las necesidades», sino sólo aspirar a una justa distribución de recursos insuficientes —lo que nos enfrenta a la tarea de definir lo «justo» y de decir por medio de qué mecanismos sociales ha de realizarse en cada caso. La idea de una perfecta igualdad, es decir, de un reparto igual de todos los bienes para todos, no es sólo económicamente irrealizable, sino contradictoria en sí misma: la perfecta igualdad sólo puede imaginarse bajo un sistema de extremo despotismo, pero el despotismo presupone la igualdad al menos en ventajas tan básicas como la participación en el poder y el acceso a la información. (Por la misma razón los actua-

les *gauchistes* están en una posición insostenible cuando piden más igualdad y menos gobierno: en la vida real, más igualdad significa más gobierno, y la igualdad absoluta significa gobierno absoluto.)

Si el socialismo ha de ser algo más que una prisión totalitaria, sólo puede ser un sistema de compromisos entre valores diferentes que se limitan mutuamente. La planificación económica universal, incluso si fuera posible alcanzarla —y existe un general acuerdo de que no es posible—, es incompatible con la autonomía de los pequeños productores y las unidades regionales, y esta autonomía es un valor tradicional del socialismo, si bien no del socialismo marxista. El progreso técnico no puede con la seguridad absoluta de las condiciones de vida para todos. Inevitablemente surgen conflictos entre libertad e igualdad, la planificación y la autonomía de los pequeños grupos, la democracia económica y la dirección eficiente, y estos conflictos sólo pueden mitigarse mediante el compromiso y las soluciones parciales.

En los países industriales desarrollados, todas las instituciones sociales que tienen por finalidad allanar las desigualdades y garantizar un mínimo de seguridad (impuesto progresivo, servicios sanitarios, alivio del desempleo, control de precios, etc.) se han creado y ampliado al coste de una enorme extensión de la burocracia estatal, y nadie pude sugerir la forma de evitar el pago de este precio.

Cuestiones como éstas poco tienen que ver con el marxismo, y la doctrina de Marx apenas proporciona ayuda alguna para solventarlas. La apocalíptica creencia en el final de la historia, en la inevitabilidad del socialismo, y en la secuencia natural de las «formaciones sociales», la exaltación de la violencia, la fe en la eficacia automática de la nacionalización de la industria, las fantasías relativas a una sociedad sin conflicto y de una economía sin dinero: todo esto no tiene nada que ver con la idea de socialismo democrático. La finalidad de este último consiste en crear instituciones que reduzcan gradualmente la subordinación de la producción al beneficio, la abolición de la pobreza, la disminución de la desigualdad, la supresión de las barreras sociales a las oportunidades educativas, y que minimicen la amenaza a las libertades democráticas que supone la burocracia estatal y la seducción del totalitarismo. Todos estos esfuerzos e intentos estarán destinados al fracaso a menos que estén firmemente arraigados en el valor de la libertad —lo que los marxistas estigmatizan como libertad «negativa», es decir, el área de decisión que la sociedad permite al individuo. Esto no es sólo porque la libertad es un valor intrínseco que no requiere justificación más allá de sí misma, sino también porque sin ella las sociedades son incapaces de reformarse a sí mismas: los sistemas despóticos, al carecer de este mecanismo autorre-

gulador, sólo pueden corregir sus errores una vez que han llevado al desastre.

El marxismo se ha congelado e inmovilizado durante décadas como la superestructura ideológica de un movimiento político totalitario, y en consecuencia ha perdido el contacto con los desarrollos intelectuales y las realidades sociales. La esperanza de que podía revivir de nuevo y ser fructífero resultó ser una ilusión. Como «sistema» explicativo está muerto, y no ofrece ningún «método» que pueda ser utilizado eficazmente para interpretar la vida moderna, para prever el futuro o cultivar proyectos utópicos. La literatura marxista actual, aunque abundante en número, tiene un deprimente aspecto de esterilidad y desamparo, siempre y cuando no sea puramente histórica.

La eficacia del marxismo como instrumento de movilización política es ya otra cuestión. Como hemos visto, su terminología se utiliza en apoyo de los más variados intereses políticos. En los países comunistas de la Europa Oriental, donde el marxismo es la legitimación oficial de los regímenes existentes, ha perdido virtualmente toda convicción, mientras que en China ha dejado de ser reconocible. Siempre que el comunismo está en el poder, la clase dominante lo transforma en una ideología cuyas fuentes reales son el nacionalismo, el racismo o el imperialismo. El comunismo ha hecho mucho por reforzar las ideologías nacionalistas utilizándolas para tomar el poder o mantenerse en él, y de esta forma ha creado a sus propios enterradores. El nacionalismo vive sólo como una ideología del odio, la envidia y el ansia de poder; como tal es un elemento disfuncional en el mundo comunista, cuya coherencia se basa en la fuerza. Si todo el mundo fuera comunista tendría que ser dominado por un único imperialismo, o bien habría una interminable serie de guerras entre los gobernantes «marxistas» de los diferentes países.

Somos testigos y partícipes de procesos morales e intelectuales enormes y complejos, cuyos efectos combinados no pueden ser previstos. Por una parte, han caído muchos supuestos optimistas del siglo XIX, y en muchos sentidos de la cultura se registra un sentimiento de derrota. Por otra parte, gracias a la nunca igualada velocidad y difusión de la información, las aspiraciones humanas en el mundo están creciendo más rápidamente que los medios para satisfacerlas; esto determina una frustración cada vez mayor y una mayor agresividad. Los comunistas han mostrado mucha habilidad en la explotación de este estado de cosas y la canalización de estos sentimientos agresivos en diversas direcciones según las circunstancias, utilizando fragmentos de lenguaje marxista para cumplir sus objetivos. Las esperanzas mesiánicas son la contrapartida de ese sentimiento de desesperación e impotencia que domina a la humanidad a la vista de sus

propios fracasos. La creencia optimista en una respuesta acabada e inmediata a todos los problemas y desgracias, y en que sólo la malevolencia de los enemigos (definidos a voluntad) se opone a su inmediata aplicación, es un ingrediente frecuente de los sistemas ideológicos que pasan con el nombre de marxistas —lo que equivale a decir que el marxismo cambia de contenido de una situación a otra y está cruzado con otras tradiciones ideológicas. En la actualidad, el marxismo, ni interpreta el mundo ni lo cambia: no es más que un repertorio de eslóganes que tienen por finalidad organizar diversos intereses, la mayoría de los cuales son completamente remotos de aquellos con los cuales el marxismo se identificó originariamente. Un siglo después de la caída de la II Internacional, la perspectiva de una nueva Internacional capaz de defender los intereses de la humanidad oprimida de todo el mundo es menos probable que nunca.

La autodeificación de la humanidad, a la que el marxismo dio plena expresión filosófica, ha terminado de la misma forma que todos los intentos de este tipo, ya sean individuales o colectivos: se ha revelado a sí misma como el aspecto tragicómico de las limitaciones humanas.

BIBLIOGRAFIA SELECCIONADA

ADORNO, T. W. (con M. Horkheimer), *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947 (trac. cast., *Dialéctica de la Ilustración*).
——, *Prismen*, Frankfurt, 1955 (trad. cast., *Prismas*).
——, *Einleitung in die Musiksoziologie*, Frankfurt, 1962.
——, *Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt, 1964.
——, *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1966.
AHLBERG, R., *«Dialektische Philosophie» und Gesellschaft in der Sowjetunion*, Berlín, 1960.
ALEKSANDROV, G. F., *Istoria zapadnoevropeyskoy filosofii (History of West European Philosophy)*, Moscú, 1946.
——, (ed.), *Dialektichesky materializm (Dialectical Materialism)*, Moscú, 1954.
ALTHUSSER, L., *Pour Marx*, París, 1965.
——, *Lire le Capital*, 2 vols., París, 1965.
——, *Lénine et la philosophie*, 2.ª ed., París, 1972.
ARENDT, H., *The Origins of Totalitarianism*, Cleveland, 1958 (*Los origenes del Totalitarismo*, Alianza Universidad).
ARON, R., *L'Opium des intellectuels*, París.
——, *D'une sainte famille à l'autre: essais sur les marxismes imaginaires*, París, 1969.
AVTORKHANOV, A., *Tekhnologia vlasti (The Technology of Power)*, 2.ª ed., Frankfurt, 1973.
AXELOS, K., *Marx, penseur de la technique*, París, 1961.

BACZKE, B., *Weltanschauung, Metaphysik, Entfremdung. Philosophische Versuche*, Frankfurt, 1969.
BAHR, E., *Ernst Bloch*, Berlín, 1964.
BAUER, R. A., *The New Man in Soviet Psychology*, Cambridge, Mass., 1952.
BAUMAN, Z., *Towards a Critical Sociology*, Londres y Boston, 1976.
BAUMANN, G., «Die Schlüssel-Gewalt der Erkenntnis. Ernst Blochs philosophische Haltung der "konkreten Utopie"», Lovaina, 1974.

BENJAMIN, W., *Schriften*, ed. Th. W. Adorno y G. Scholem, 2 vols., Frankfurt, 1955.
——, *Illuminations: Essays and Reflections*, ed. H. Arendt, Nueva York, 1968.
BENSELER, F. (ed.), *Festchrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukacs*, Neuwied, 1965.
BERDIAEV, N., *Wahrheit und Lüge des Kommunismus*, Darmstadt, 1953.
——, *Les Sources et le sens du communisme russe*, París, 1938.
BESANÇON, A., *Court traité de soviétologie à l'usage des autorités civiles, militaires et religieuses*, París, 1976.
BIENKOWSKI, Wl., *Motory i hamulce socjalizmu (Driving Forces and Brakes of Socialism)*, París, 1969.
BLAKELEY, T. J., *Soviet Philosophy*, Dordrecht, 1964.
BLOCH, E., *Gesamtausgabe*, 16 vols., Frankfurt, 1959.
——, *Man on his Own*, traducción de E. B. Ashton, Nueva York, 1970 (una antología).
——, *On Karl Marx*, traducción de J. Maxwell, Nueva York, 1971 (selección de *Das Prinzip Hoffnung*).
——, *Atheism in Christianity*, traducción de J. T. Swann, Nueva York, 1972.
BOCHENSKI, I. M., *Der sowjetrussische dialektische Materialismus*, 2.ª ed., Berna, 1956.
BOCIURKIW, B. R., y STRONG, J. W. (eds.), *Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe*, Toronto, 1975.
BORKENAU, F., *European Communism*, Londres, 1953.
BRUS, W., *The Market in a Socialist Economy*, Londres, 1972.
——, *The Economics and Politics of Socialism*, Londres, 1973.
BRZEZINSKI, Z., *The Permanent Purge: Politics in Soviet Totalitarianism*, Cambridge, Mass., 1956.
——, *The Soviet Bloc: Unity and Conflict*, Cambridge, Mass., 1967.
BUKHARIN, N., *Teoria istoricheskogo materializma*, Moscú, 1921.
—— (con E. Preobrazhensky), *The ABC of Communism*, Londres, 1924 y 1969.
——, *Imperialism and World Economy*, Nueva York, 1929.
BÜTOW, H. G., *Philosophie und Gesellschaft im Denken Ernst Blochs*, Berlín, 1963.
BURNHAM, J., *The Managerial Revolution*, Nueva York, 1941.

CARMICHAEL, J., *Trotsky: An Appreciation of his Life*, Nueva York, 1975.
CAUTE, D., *Communism and the French Intellectuals*, Nueva York, 1964.
CHAMBRE, H., *Le Marxisme en Union Soviétique*, París, 1955.
CHANG, P. H., *Radicals and Radical Ideology in China's Cultural Revolution*, Nueva York, 1973.
CHATELET, F., *Logos et praxis. Recherches sur la signification théorique du marxisme*, París, 1962.
CH'EN, J., *Mao and the Chinese Revolution*, Londres y Nueva York, 1965.
COHEN, S. F., *Bukharin and the Bolshevik Revolution: A Political Biography 1888-1938*, Nueva York, 1973.
CONGDON, L., «Lukács's Road to Marx», *Survey*, n.° 2/3, 1974.
CONQUEST, R., *The Great Terror: Stalin's Purge of the Thirties*, Londres, 1968.
CRANSTON, M., *The Mask of Politics*, Londres, 1973.

DAHM, H., *Die Dialektik im Wandel der Sowjetphilosophie*, Colonia, 1963.
DANIELS, R. V. (ed.), *A Documentary History of Communism*, 2 vols., Nueva York, 1960.
——, *The Conscience of the Revolution. Communist Opposition in Soviet Russia*, Cambridge, Mass., 1960.

DAUBIER, J., *Histoire de la révolution culturelle prolétarienne en Chine*, 2 vols., París, 1971.
DEBORIN, A. M., *Vvedenie v filosofiyu dialekticheskogo materializma (Introduction to the Philosophy of Dialectical Materialism)*, Petrogrado, 1916; 4.ª edición, 1925.
——, *Lenin kak myslitel (Lenin as Thinker)*, Moscú, 1924.
——, y BUCHARIN, N., *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*, Frankfurt, 1969.
DE GEORGE, R. T., *Potterns of Soviet Thought*, Ann Arbor, 1966.
——, *The New Marxism*, Nueva York, 1968.
DESAN, W., *The Marxism of J.-P. Sartre*, Nueva York, 1965.
DESANTI, J., *Phénoménologie et praxis*, París, 1963.
DEUTSCHER, I., *Stalin. A Political Biography*, edición revisada, Harmondsworth, 1966.
——, *Marxism in Our Time*, Londres, 1972.
——, *The Prophet Armed. Trotsky 1879-1921*, Londres, 1954.
——, *The Prophet Unarmed. Trotsky 1921-1929*, Londres, 1959.
——, *The Prophet Outcast. Trotsky 1929-1940*, Londres, 1963.
DJILAS, M., *The New Class. An Analysis of the Communist System*, Nueva York, 1957.
——, *The Unperfect Society. Beyond the New Class*, Nueva York, 1969.
DOBB, M., *Soviet Economic Development since 1917*, Nueva York, 1966.
DRAPER, T., «The Strange Case of the Comintern», *Survey*, verano 1972.

ERHLICH, A., *The Soviet Industrialization Debate 1924-1928*, Cambridge, Mass., 1960.

FEDOSEEV, P. N. *et al.* (eds.), *Filosofskie problemy sovremennogo estestvoznania (Philosophical Problems of Contemporary Natural Sciences)*, Moscú, 1959.
FETSCHER, I., *Von Marx zur Sowjetideologie*, Frankfurt, 1957.
FIORI, G., *Vita di Antonio Gramsci*, Bari, 1965.
FISCHER, E., *Kunst und Koexistenz. Beitrag zu einer modernen marxistischen Aesthetik*, Hamburgo, 1970.
FISCHER, L., *The Life of Stalin*, Londres, 1953.
FISCHER, R., *Stalin and German Communism*, Oxford, 1948.
FITZPATRICK, S., *The Commissariat of Enlightenment. Soviet Organization of Education and the Arts under Lunacharsky*, Cambridge, 1970.
FLECHTHEIM, O. K., *Bolschewismus 1917-1967*, Viena-Frankfurt-Zurich, 1967.
——, *Weltkommunismus im Wandel*, Colonia, 1965.
FOUGEYROLLAS, P., *Le Marxisme en question*, París, 1959.
FRANK, P., *La Quatrième Internationale*, París, 1969.
FROMM, E., *Fear of Freedom*, Londres, 1942.
——, *Man for Himself*, Nueva York, 1947.
——, *The Sane Society*, Nueva York, 1955.
——, *Marx's Concept of Man*, Nueva York, 1961.

GABEL, J., *La Fausse Conscience*, París, 1962.
GARAUDY, R., *Le Communisme e tla morale*, París, 1945.
——, *Une Littérature des fossoyeurs*, París, 1948.
——, *L'Église, le communisme et les chrétiens*, París, 1949.
——, *Perspectives de l'homme: Existentialisme, pensée catholique, marxisme*, París, 1961.
——, *Dieu est mort: Étude sur Hegel*, París, 1962.
GIUSTI, V., *Il pensiero di Trotzky*, Florencia, 1949.

GOLDMANN, L., *Le Dieu caché*, París, 1954.
——, *Recherches dialectiques*, París, 1959.
——, *Marxisme et sciences humaines*, París, 1970.
GRAHAM, L. R., *Science and Philosophy in the Soviet Union*, Londres, 1971.
GRAMSCI, A., *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Turín, 1948.
——, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Turín, 1949.
——, *Il Risorgimento*, Turín, 1949.
——, *Note sul Machavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Turín, 1949.
——, *Litteratura e vita nazionale*, Turín, 1950.
——, *Passato e presente*, Turín, 1951.
——, *The Modern Prince and Other Writings*, Londres, 1957.
——, *Scritti giovanili*, Turín, 1958.
——, *2000 pagine di Gramsci*, ed. G. Ferrate y N. Gallo, Milán, 1964.
GROSSMANN, H., *Das Akkumulations- und Zusammenbruchgesetz des kapitalistischen Systems*, Leipzig, 1929.

HABERMAS, J., *Theorie und Praxis*, Neuwied y Berlín, 1963.
——, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1968.
——, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt, 1968.
—— (ed.), *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt, 1968.
HALDANE, J. S. B., *The Marxist Philosophy and the Sciences*, Nueva York, 1939.
HARRINGTON, M., *Socialism*, Nueva York, 1971.
HAVEMANN, R., *Dialektik ohne Dogma?*, Hamburgo, 1964.
——, *Antworten, Fragen, Antworten*, Munich, 1970.
——, *Rückantworten an die Hauptverwaltung «Ewige Wahrheiten»*, Munich, 1971.
HELLER, A., «Lukács Esthetics», *New Hungarian Quarterly*, n.° 24, 1966.
——, «Jenseits der Pflicht. Das Paradigmatische der Ethik der deutschen Klassik im Oeuvre von G. Lukács», *Revue Internationale de Philosophie*, n.° 106, 1973.
HIRSZOWICZ, M., *Komunistyczny Lewiatan (The Communist Leviathan)*, París, 1973.
HOBSBAWM, E. J., *Revolutionaries: Contemporary Essays*, Londres, 1973.
HORKHEIMER, M., *Kritische Theorie*, ed. Alfred Schmidt, 2 vols., Frankfurt, 1968.
——, *Eclipse of Reason*, Nueva York, 1947.
——, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt, 1967.
HUDSON, W., «The Utopian Marxism of Ernst Bloch», tesis, Oxford, 1975.
HYPPOLITE, J., *Studies on Marx and Hegel*, Nueva York, 1969.

ISTITUTO GIANGIACOMO FELTRINELLI, *Storia del Marxismo contemporaneo*, Milán, 1974.

JAFFE, P. J., «The Varga Controversy and the American CP», *Survey*, verano 1972.
JAGER, A., *Reich ohne Gott. Zur Eschatologie Ernst Blochs*, Zurich, 1969.
JAY, M., *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-50*, Londres, 1953.
JOHNSON, C. (ed.), *Change in Communist System*, Stanford, 1970.
JORAVSKY, D., *Soviet Marxism and Natural Science 1917-1932*, Londres, 1932.
JORDAN, Z. A., *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War*, Dordrecht, 1963.

KAMENEV, L.; PREOBRAJENSKY, E.; BOUKHARINE, N., y TROSTKY, L., *La Question paysanne en URSS de 1924 à 1929, présentation par M. Fichelson et A. Derischenbourg,* París, 1973.
KAREV, N., *Za materialisticheskuyu dialektiku (For the Materialist Dialectics),* Moscú, 1930.
KARSCH, S., *Théorie et politique: Louis Althusser,* París, 1974.
KEDROV, B. M., *O kolichestvennykh i kachestvennykh izmeneniakh v prirode (On the Qualitative and Quantitative Chances in Nature),* Moscú, 1946.
——, *O proizvedenii Engelsa «Dialektika prirody» (On Engels's Work «Dialectics of Nature»),* Moscú, 1954.
KHASKHACHIKH, F. I., *O poznavaemosti mira (On The Knowability of the World),* Moscú, 1952.
KLINE, G. L. (ed.), *Soviet Education,* Nueva York, 1957.
KOLAKOWSKI, L., *Marxism and Beyond,* 2.ª ed., Londres, 1971.
——, *Der revolutionäre Geist,* Stuttgart, 1972.
——, *Marxismus—Utopie und Anti-Utopie,* Stuttgart, 1974.
——, y HAMPSHIRE, S. (eds.), *The Socialist Idea: A Reappraisal,* Londres, 1974.
KOLBANOVSKY, V. N., *Dialektichesky materializm i sovremennoe estestvoznanie (Dialectical Materialism and Contemporary Natural Science),* Moscú, 1964.
KONSTANTINOV, F. V. (ed.), *Istorichesky materializm (Historical Materialism),* Moscú, 1951.
KOREY, W., *Zinoviev on the Problem of World Revolution 1919-1922,* Universidad de Colorado, 1960.
KORSCH, K., *Marxismus und Philosophie,* E. Gerlach, 5.ª ed., Viena, 1972.
——, *Die materialische Geschichtsauffassung und andere Schriften,* E. Gerlach, Frankfurt, 1971.
——, *Three Essays on Marxism,* introducción de P. Breines, Nueva York y Londres, 1972.
KOSIK, K., *Die Dialektik des Konkreten,* Frankfurt, 1967.
KRASSO, N. (ed.), *Trotsky: The Great Debate Renewed,* San Louis, 1972.
KRUCZEK, A., «Sultan-Galijew po 50 latach» («Sultan-Galiev after 50 years»), *Kultura,* n.º 9, 1973.
KUSIN, V. V. (ed.), *The Czechoslovak Reform Movement 1968,* Londres, 1973.

LABEDZ, L. (ed.), *Revisionism. Essays on the History of Marxist Ideas,* Londres, 1961.
LACROIX, J., *Marxisme, existentialisme, personnalisme,* París, 1949.
LAZITCH, B., *Les Partis communistes d'Europe 1919-1955,* París, 1956.
—— (ed.), *The Comintern—Historical Highlights,* Londres, 1966.
——, *Lénine et la IIIème Internationale,* Neuchâtel, 1951.
LEFEBVRE, H., *A la lumière du materialisme dialectique,* i: *Logique formelle, logique dialectique,* París, 1947.
——, *La Pensée de Karl Marx,* París, 1947.
——, *Problèmes actuels du marxisme,* París, 1957.
——, *La Somme et le reste,* París, 1959.
——, *Critique de la vie quotidienne,* 2 vols., París, 1962.
LEMBERG, E., *Ideologie und Gesellschaft. Eine Theorie der ideologischen Systeme,* Stuttgart, 1971.
LEONHARD, W., *The Three Faces of Marxism,* Nueva York, 1974.
LEONOV, A. M., *Ocherk dialekticheskogo materializma (An Outline of Dialectical Materialism),* Moscú, 1948.
LEWIN, M., *Russian Peasants and Soviet Power: A Study of Collectivisation,* Evanston, Ill., 1958.

——, *Political Undercurrents in Soviet Economic Debates: From Bukharin to the Modern Reformers,* Princeton, 1974.
LEWYTZKYJ, B., *Politische Opposition in der Sowjetunion 1960-1972,* Munich, 1972.
LICHTHEIM, G., *Marxism in Modern France,* Nueva York y Londres, 1966.
——, «From Marx to Hegel. Reflections on Georg Lukacs, T. W. Adorno and Herbert Marcuse», *TriQuarterly,* n.° 12, 1968.
——, *Lukács,* Londres, 1970.
LIEBER, H. J., *Die Philosophie des Bolschewismus in den Grundzügen ihrer Entwicklung,* Frankfurt, 1957.
LIFTEN, R. J., *Revolutionary Immortality: Mao Tse-tung and the Chinese Cultural Revolution,* Londres, 1969.
LOBKOWICZ, N., *Das Widerspruchsprinzip in der neueren sowjetischen Philosophie,* Dordrecht, 1960.
——, *Marxismus-Leninismus in der CSR,* Dordrecht, 1962.
LOSKY, N. O., *Dialektichesky materializm v SSSR (Dialectical Materialism in the USSR),* París, 1934.
LOWENTHAL, R., *World Communism. The Disintegration of a Secular Faith,* Nueva York, 1966.
LUDZ, P. C., *Ideologiebegriff und marxistische Theorie. Ansätze zu einer immanenten Kritik,* Opladen, 1976.
LUKÁCS, G., *Schriften zur Literatursoziologie,* 2.ª ed., Neuwied, 1963.
——, *The Meaning of Contemporary Realism,* Londres, 1963.
——, *The Historical Novel,* Boston, 1963.
——, *Werke,* 14 vols., Neuwied, 1964-73.
——, *Schriften zur Ideologie und Politik,* Neuwied, 1967.
——, *Solzhenistsyn,* Londres, 1970.
——, *History and Class-Consciousness,* Londres, 1971.
LUNACHARSKY, A. V., *Sobranie sochinenii (Escritos escogidos),* 8 vols., Moscú, 1963-7.

MACINTYRE, A., *Marcuse,* Londres, 1970.
MCKENZIE, K. E., *Comintern and the World Revolution 1928-1943,* Nueva York, 1964.
MAKSIMOV, A. A. *et al.* (eds.), *Filosofskie voprosy sovremennoy fiziki (Philosophical Problems of Contemporary Physics),* Moscú, 1952.
MALLET, S., *La Nouvelle Classe ouvrière,* París, 1963.
MANDEL, E., *Traité d'économie marxiste,* 2 vols., París, 1962.
MAO TSE-TUNG, *An Anthology of his Writings,* ed. A. Fremantle, Nueva York, 1962.
——, *Four Essays on Philosophy,* Pekín, 1966.
——, *Mao Tse-tung Unrehearsed: Talks and Letters 1956-71,* ed. e introducción por Stuart Schram, Londres, 1974.
MARCUSE, H., *Reason and Revolution,* Nueva York, 1941; 2.ª edc., 1954 (*Razón y Revolución,* Alianza Editorial).
——, *Eros and Civilization,* Boston, 1955.
——, *Soviet Marxism,* Nueva York, 1958 (*El marxismo soviético,* Alianza Editorial).
——, *One-dimensional Man,* Boston, 1964.
—— (con P. Wolff y Barrington Moore, Jr.), *A Critique of Pure Tolerance,* Boston, 1967.
——, *Negations,* Boston, 1968.
——, *Five Lectures,* Boston, 1970.

MARIE, J.-J., *Staline*, París, 1967.
MARKOVIC, M., *Dialektik der Praxis*, Frankfurt, 1971.
——, *From Affluence to Praxis*, Ann Arbor, 1974.
MARTINET, G., *Les Cinq Communismes*, París, 1971.
MASCOLO, D., *Le Communisme: Révolution et communication ou la dialectique des valeurs et des besoins*, París, 1953.
MATTEUCI, A. G., *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi*, Milán, 1951.
MEDVEDEV, R., *Let History Judge: The Origins and Consequences of Stalinism*, Nueva York, 1973.
MEHNERT, K., *Der Sowjetmensch*, Stuttgart, 1958.
——, *Moscow and the New Left*, Berkeley, 1975.
MERLEAU, PONTY, M., *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, París, 1947.
——, *Les Aventures de la dialectique*, París, 1955.
MESZAROS, I., *Lukács' Concept of Dialectic*, Londres, 1972.
MEYER, A. G., *The Soviet Political System. An Interpretation*, Nueva York, 1965.
MICAUD, C. A., *Communism and the French Left*, Londres, 1963.
MILLS, C. W., *The Marxists*, Londres, 1969.
MITIN, M., y RAZUMOVSKY, I. (eds.), *Dialektichesky i istorichesky materializm (Dialectical and Historical Materialism)*, 2 vols., Moscú, 1932-3.
MOLTMANN, J., *Theologie der Hoffnung*, Munich, 1964.
MORAWSKI, S., «Mimesis—Lukács' Universal Principle», *Science and Society*, invierno 1968.
MORIN, E., *Autocritique*, París, 1959.

NAVILLE, P., *Psychologie, marxisme, matérialisme*, París, 1948.
——, *L'Intellectuel communiste*, París, 1956.
NOLLAU, G., *International Communism and World Revolution*, Nueva York, 1961.
NOVE, A., *An Economic History of the USSR*, Londres, 1969.
——, *Stalinism and After*, Londres, 1975.

OGLESBY, C. (ed.), *The New Left Reader*, Nueva York, 1969.
O polozhenii v biologicheskoy nauke. Stenografichesky otchet sessii Vsesoyznoy Akademii selskokhozyaistvennykh nauk im. V. I. Lenina 31 yulya-7 augusta 1947 (On the Situation in Biological Science. Informe mecanografiado de la sesión de la Academia Soviética para la Ciencia Agrícola). Moscú, 1958.

PAPAIOANNOU, K., *L'Idéologie froide. Essai sur le dépérissement du marxisme*, París, 1967.
PARKINSON, G. H. R. (ed.), *Georg Lukács: The Man, his Work and his Ideas*, Nueva York, 1970.
PETROVIC, G., *Philosophie und Revolution*, Hamburgo, 1971.
——, *Marx in the Mid-twentieth Century*, Nueva York, 1967.
POLITZER, G., *Principes fondamentaux de philosophie*, París, 1954.
POLLOCK, F., *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917-1927*, Leipzig, 1929.
POSTER, M., *Existential Marxism in Postwar France*, Princeton, 1975.
POZZOLINI, A., *Che cosa ha veramente detto Gramsci*, Roma, 1968.
PREOBRAZHENSKY, E., *The New Economics*, Londres, 1965.

RATSCHOW, C. H., *Atheismus im Christentum? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Bloch*, Gütersloh, 1971.

ROBERTS, P. C., *Alienation and Soviet Economy,* Albuquerque, 1971.
ROSENBERG, A., *A History of Bolshevism from Marx to the First Five-Year Plan,* Londres, 1934.
ROTHBERG, A., *The Heirs of Stalin: Dissidence and the Soviet Regime,* Ithaca, 1972.
ROZENTAL, M. M., *Voprosy dialektiki v «Kapitale» Marksa (Problems of Dialectics in Marx's «Capital»),* Moscú, 1955.
——, y YUDIN, P., *Kratky filosofsky slovar (Short Philosophical Dictionary),* Moscú, 1939; 5.ª edc., 1963.
RUBINSHTEIN, S. L., *O myshlenii i putyakh ego issledovania (On Thinking and the Ways of Investigating it),* Moscú, 1958.
——, *Bytie i soznanie (Existence and Consciousness),* Moscú, 1957.

SAJAROV, A. D., *Thoughts on Progress, Peaceful Coexistence and Intellectual Freedom,* Nueva York, 1968.
SARTRE, J.-P., *Critique de la raison dialectique,* París, 1960.
——, «Problème du marxisme», *Situations VI,* París, 1964.
SCHAPIRO, L., *The Communist Party of the Soviet Union,* Londres, 1960.
SCHMIDT, A., *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx,* Frankfurt, 1962.
SCHRAM, S. R., *Mao Tse-tung,* Harmondsworth, 1967.
SCHWARTZ, B. I., *Chinese Communism and the Rise of Mao,* Cambridge, Mass., 1951.
SHACHTMAN, M., *The Bureaucratic Revolution: The Rise of the Stalinist State,* Nueva York, 1962.
SINCLAIR, L., *Leon Trotsky: A Bibliography,* Hoover Institute Press, 1972.
SKILLING, H. G., *Czechoslovakia's Interrupted Revolution,* Princeton, 1976.
SKOLIMOWSKI, H., *Polski marksizm (Polish Marxism),* Londres, 1969.
SNOW, E., *China's Long Revolution,* Londres, 1974.
SOUBISE, L., *Le Marxisme après Marx,* París, 1967.
SOUVARINE, B., *Staline. Aperçu historique du bolchevisme,* París, 1935.
STALIN, I. V., *Sochinenia (Works),* vols. 1-13, Moscú, 1946.
——, *Marksizm i voprosy yazykoznania,* Moscú, 1950 *(Marxism and Problems of Linguistics).*
——, *Ekonomicheskie problemy sotsializma v SSSR (Economic Problems of Socialism in the USSR),* Moscú, 1952.
STOJANOVIC, S., *Critique et avenir du socialisme,* París, 1971.

TAMBURANO, G., *Antonio Gramsci: La vita, il pensiero, l'azione,* Manduria, 1963.
TIGRID, P., *Amère révolution,* París, 1977.
TODD, E., *La Chute finale. Essai sur la décomposition de la sphère soviétique,* París, 1976.
TÖKES, R. (ed.), *Dissent in USSR: Politics, Ideology and People,* Baltimore y Londres, 1975.
TREADGOLD, D. W. (ed.), *The Development of the USSR,* Seattle, 1964.
TROTSKY, L., *The History of the Russian Revolution,* 3 vols., Nueva York, 1932.
——, *In Defense of Marxism* (Contra la oposición pequeño-burguesa), Nueva York, 1942.
——, *Their Morals and Ours,* Nueva York, 1942.
——, *Writings, 1929-1940,* ed. G. Breitman, B. Scott, N. Allen, S. Lovell, Nueva York, 1971.
——, *The Revolution Betrayed,* Nueva York, 1972.
TUCKER, R. C., *Stalin as Revolutionary, 1879-1929. A Study in History and Personality,* Nueva York, 1973.

—— (ed.), *Stalinism. Essays in Historical Interpretation*, Nueva York, 1977.
——, *The Soviet Political Mind*, edc. revisada, Nueva York, 1971.

Ulam, A. B., *Stalin: The Man and His Era*, Nueva York, 1973.
Unseld, S. (ed.), *Ernst Bloch zu Ehren*, Frankfurt, 1965.

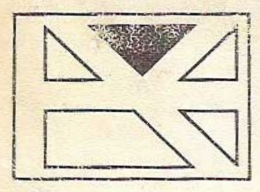
Vacca, G., *Lukács o Korsch?*, Bari, 1969.
Vranicki, P., *Mensch und Geschichte*, Frankfurt, 1968.

Weinberg, E. A., *The Development of Sociology in the Soviet Union*, Londres y Boston, 1974.
Wetter, G. A., *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, 5.ª ed., Freiburg, 1960.
——, *Soviet Ideology Today*, Nueva York, 1966.
Wilson, D. (ed.), *Mao Tse-tung in the Scales of History*, Cambridge, 1977.
Wolfe, B. D., *An Ideology in Power*, Londres, 1969.
Wolff, K. H., y Barrington Moore, Jr. (eds.), *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, Boston, 1967.

Zhdanov, A. A., *On Literature, Music and Philosophy*, Londres, 1950.
Zitta, V., *Georg Lukacs' Marxism: Alienation, Dialectics, Revolution*, La Haya, 1964.

INDICE ONOMASTICO

LAS PRINCIPALES CORRIENTES DEL MARXISMO estudia las claves de una doctrina que ha ejercido una poderosa influencia sobre el mundo contemporáneo y traza la historia de SU NACIMIENTO, DESARROLLO Y DISOLUCION. Concebida en forma de manual como una articulada exposición de los datos indispensables para un conocimiento básico de la teoría, la obra no rehúye, sin embargo, la discusión crítica de las cuestiones centrales del marxismo. LESZEK KOLAKOWSKI, profesor en Varsovia y en Oxford, autor de una introducción a Husserl (LB 658) y de ensayos tan agudos y brillantes como los incluidos en «El hombre sin alternativa» (LB 251), estudia las controversias que han salpicado el desarrollo del marxismo y expone las grandes líneas de su ascenso y decadencia. El primer volumen —«Los fundadores» (AU 276)— se ocupa de los orígenes de la dialéctica, la izquierda hegeliana, el joven Marx, los escritos de madurez de Marx y Engels, las fuerzas motrices del proceso histórico, las leyes del capitalismo, la dialéctica de la naturaleza, etc. El segundo tomo —«La edad de oro» (AU 314)— estudia el marxismo durante la Segunda Internacional, las ideas de Kaustky, Rosa Luxemburg y Bernstein, la polémica en torno al revisionismo, el pensamiento de Lafargue, Sorel y Labriola, el austromarxismo, Plejánov y el leninismo. Este tercer y último volumen —subtitulado LA CRISIS— describe la evolución del marxismo desde el estalinismo y el trotskismo hasta el revisionismo yugoeslavo, la nueva izquierda y el pensamiento de Mao, pasando por las teorías de Antonio Gramsci, György Lukács, Karl Korsch, Lucien Goldmann, la escuela de Frankfurt, Herbert Marcuse y Ernst Bloch.



Alianza Editorial

Cubierta Daniel Gil